دراسات

الفكر الصوفي

بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية

دكتور

يوسف زيدان



تراثنا

الفكر الصوفى

بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية

دكتور

يوسف زيدان

تراثنا

سلسلة كتب تصدرها دار الأمين بإشراف الدكتور يوسف زيدان ، تُعنى بنشر الأعمال الأصيلة في مجال التراث العربي ، مما لم يسبق نشره من أعمال تراثية محققة أو مؤلفة ؛ وتراعي السلسلة فيما يصدر عنها من كتب ، القواعد العلمية الرصينة ، المعمول بها في مجال التأليف والتحقيق التراثي الجاد .

صدر منها :

- **التراث المجهول**

  للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- **حديقة الحقيقة ، لسنائي**

  للدكتور / إبراهيم الدسوقي شتا (ترجمة)
- **حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي**

  للدكتور / كرم أمين أبو كرم (تأليف)
- **ابن القطاع الصقلي**

  للدكتور / أحمد محمد عبد الدايم (تأليف)
- **الفكر الصوفي**

  للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- **حي بن يقظان**

  للدكتور / يوسف زيدان (دراسة وتحقيق)
- **ديوان ابن الصباغ الجذامي**

  للدكتور / محمد زكريا عناني (تحقيق)

بسم الله الرحمن الرحيم

فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض

سورة

صدق الله العظيم

دار الأمين

طبع • نشر • توزيع

١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق
(خلف قاعة سيد درويش) الهرم
تليفون وفاكس : ٥٦٣٤٦٩٩
ص.ب : ١٧٠٢ العتبة ١١٥١١
جمهورية مصر العربية

الطبعة الثانية
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

رقم الإيداع ٧٤٦٨/ ١٩٩٨
ISBN : 977-279-202-8

التنفيذ الطباعي : دار الأمين للطباعة

فى محل الإهداء :

.. مَنْ كَانَ يَعْقُوبِيَّ الحزْن، جَلَى عَنْ بَصَـرِهِ العَمَى، بِطَرْحِ البَشِيرِ إليـهِ قَمِيصَ يوسُف !

عبد الكريم الجيلى

مُفتتح

في الإسكندرية ، قبل خمسة عشر عاماً ؛ تقدَّمت لكلية الآداب بخطة بحث لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية والتصوف ، بعنوان فلسفة عبد الكريم الجيلي الصوفية ، دراسةً وتحقيق لقصيدة النادرات العينية .. كان ذلك أواخر سنة ١٩٨٢ ميلادية.

وتوقَّف الأستاذ المشرف، الدكتور حسن الشرقاوي، عن قبول أو رفض الخطة .. ثم علَّق الأمر بموافقة أستاذه – وأستاذي- الدكتور محمد علي أبوريان. ولما عرضت الأمر على الأخير ، صاح فيَّ : *كيف ستدرس عبد الكريم الجيلي؟ وكيف ستفهمه ؟ إن لي أربعين سنة أحاول فهمه ، وما فهمت منه شيئاً، فهل ستفهمه أنت* ؟! .. وأضاف : *إنني أسمي هذا الجيلي ؛ الشعبذ الأعظم.*

وانسحبتُ في هدوءٍ .. في هدوءٍ مليءٍ بالحسرة والألم . حتى كانت صبيحة اليوم العاشر من شهر ديسمبر من السنة المذكورة، وإذا بالأستاذ المشرف يهاتفني طالباً مني الحضور ومعي خطة البحث، ووقَّع عليها – من دون نقاش- بالموافقة ! بعدها بزمان سألته عن هذا التحول المفاجئ فقال ما معناه أنه رأى مناماً يدعوه للموافقة الفورية على خطتي للماجستير !

أدى ذلك بي ، لاحقاً، إلى إمعان النظر في الأمرين : التحول المفاجئ، والمنامات .. فقد رصدت عديداً من أمثال هذه التحولات الفجائية سواءً في حياة المعاصرين أو في حياة السابقين ، فوجدت ذلك بمثابة انقلاب في حياة

هذا الإنسان أو ذاك . وفي تاريخ التصوف الكثير من الأمثلة على ذلك، فقد تحوَّل إبراهيم بن أدهم فجأةً إلى طريق القوم، وكان في غمرة حياته اللاهية .. وأثناء رحلة صيد، سمع هاتفاً من قربوس سرجه : *يا إبراهيم ما لهذا خُلقت !* فترك أصحابه وساح في الأرض على طريقة الصوفية . وتحوَّل أبو الغيث بن جميل فجأةً إلى الطريق الصوفي، بينما كان قاطعاً للطريق يرصد قدوم القوافل لنهبها .. كان عيناً لجماعة اللصوص، فسمع النداء : *يا صاحب العين عليك العين !* فصار بعدها علماً من أعلام التصوف. وتحول فريد الدين العطار فجأةً إلى التصوف، بعدما مَرَّ عليه درويشٌ سوَّاحٌ، فألقمه قطعة حلوى أثناء جلوسه أمام دكان عطارته . وتحوَّل عبد القادر الجيلاني فجأةً إلى عالم الروح، بعد نظرةٍ ثاقبة من شيخه حماد الدبَّاس. وتحوَّل جلال الدين الرومي فجأةً من الفقه وعلوم الظاهر، إلى التصوف وعوالم الباطن بعد لقائه بشمس الدين التبريزي .. ولاتكاد بقية الأمثلة تقع تحت الحصر.

ولا تتوقَّف عملية التحول الفجائي على سِيَر الصوفية وحدهم .. فقد تحوَّل جلال الدين الدَّوَّاني ، فجأةً ، إلى التشيع . وتحوَّل نصير الدين الطوسي، والغزالي ، والسيوطي .. وغيرهم ، تحولات عارمة في سيرتهم الشخصية.

وقد حلَّلتُ هذه الظاهرة في دراسةٍ سابقة[1] ، فانتهيت إلى أن ما نراه مفاجئاً من هذه التحولات، إنما هو نتيجة لعوامل عديدة ظلت تعتمل في نفس هؤلاء المتحولون فترةً طويلة، حتى إذا نضجت الثمرة.. سقطت عن فرع الشجرة ، سقوطاً نراه مفاجئاً.. بينما هو نتاجٌ لوقت طويل من النضج الخفي الهادئ .

أما المنامات .. فحديثها يطول، ولا يتوقَّف أثرها على التحولات العارمة في سيرة الأفراد، وإنما يتعدى ذلك إلى التغيرات الحاسمة في تاريخ الحضارات..

---

(١) راجع ذلك في كتابنا : عبد القادر الجيلاني ، باز الله الأشهب (دار الجيل – بيروت ١٩٩١)

انظر مثلاً أحلام المأمون وكيف أدّت إلى أكبر حركة ثقافية في الحضارة العربية الإسلامية، أعني حركة الترجمة ونقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية؛ بعدما رأى المأمون أرسطو في منام حكاه لنا ابن النديم في **الفهرست** حين قال :

ذِكْرُ السبب الذى من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها عن العلوم القديمة فى هذه البلاد؛ أحد الأسباب فى ذلك، أن المأمون رأى فى منامه ، كأن رجلاً أبيض اللون، مشرَّباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأنى بين يديه، قد مُلئت له هيبة. فقلت : من أنت؟ قال : أنا أرسطاليس. فسُررت به، وقلت: أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : سَلْ . قلت: ما الحسَنُ ؟ قال: ما حَسُنَ فى العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حَسُنَ فى الشرع. قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حَسُنَ عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم .. وفى رواية أخرى . قلت : زدنى . قال: مَنْ نصحك فى الذهب ، فليكن عندك كالذهب ؛ وعليك بالتوحيد ! .. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب[1] .

وللمأمون منامات أخرى، كان لها أثرها المباشر فى رسم الملامح العامة للحضارة العربية الإسلامية . فمن ذلك ما جرى بينه وبين أكبر المترجمين حنين بن إسحاق الذى اضطهده المأمون بسبب مؤامرة حاكها أعداء حنين لإيهام المأمون بأن حنيناً يهين السيد المسيح – وكان حنين مسيحياً – فجرده المأمون عن كتبه وأمواله .. حتى رأى المأمونُ السيدَ المسيح فى منام، يدعوه للعفو عن حنين وينذره بألا يتأخر عن ذلك. فعفى عنه، وردَّ إليه كتبه وأمواله ، وردَّه

(١) ابن النديم : الفهرست تحقيق رضا الازندراني (دار المسيرة – بيروت، ١٩٨٨) ص ٣٠٣.

على رأس بيت الحكمة ببغداد .. فأخرج حنين روائع العلم اليونانى إلى اللغة العربية.

ولا نستطيع هنا الإفاضة فى الكلام عن أثر المنامات فى حياة الأفراد والأمم . كما لا يمكننا الاستفاضة فى تحليل الأثر المتبادل بين الوعى والحلم فى صياغة الحلم والواقع ! فذلك سوف يُجرى بنا خيول الكلام إلى مضمار بعيد.. وإن هى إلا إشارات إلى ما يمكن أن تسفر عنه التحولات ، والمنامات ، فى مصائرنا :

وغَنِّى بالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ
لِرَمْزِ الهَوى ، ما السِّرُّ عِنْدِىَ ذَائِعُ

.. وفى الأيام الأولى من العام ١٩٨٣ ميلادية، سُجِّلت خطة الماجستير. وفى الأيام نفسها التحقت بالجندية، فأمضيت عامين على ساحل مصر الشمالى الشرقى، كنت ضمن قوات حرس الحدود، موكولاً إلىّ عملٌ عجيب هو المراقبة بالنظر ! فكنت أمضى ساعات النهار فى بقعة صحراوية نائية. أحدِّق فى البحر، راصداً دخول أية طائرات منخفضة، من تلك التى لايمكن لأجهزة الرادار التقاطها ... وطيلة عامين من المراقبة لم أر طائرةً واحدة، وإنما غرقت فى تأملات طويلة حول عبد الكريم وفلسفته الصوفية .. ونوقشت الرسالة ، فى الأسبوع نفسه الذى أنهيت فيه خدمتى العسكرية.

والمقام هنا يقتضى الإلماح إلى القواعد المنهجية، التى سرت عليها لانجاز هذه الدراسة فى فلسفة الجيلى : غير المفهوم ! الذى ظنّه أستاذى ، لما عجز عن فهمه ؛ مشعبذاً أعظم !

تلقيتُ الملمح المنهجى الأول ، فى هذه الدراسة التى بين أيدينا، من شيخى **مصطفى حلمى القادرى** .. فقد نصحنى فى وقت باكر ، بألا أدخل إلى النص الصوفى بعنف، وبألا أعتبر الأمر معادلةً كيميائية . وإلا ، فلن أخرج

بشيء من تلك النصوص العوالي ، التي لايمكن الولوج إليها مـن بـاب آخر غير الذوق .. ومن دون تذوق هادئ للمرامي البعيدة فـي النـص الصوفي، وإدراك عميق لإشاراته العميقة، وجمالياته؛ يظل دوماً : غير مفهوم .. ومشعبذ !

ومن ناحية ثانية ، على صعيد المنهج .. فقد لاحظت أن الشعر هو المجلى الأوسع للتعبير الصوفي ، بما للنص الشعري من إمكانـات خاصـة للإشارة إلى أسرار المعنى الذى لا تطيقه العبارة . فالشعر يوحي ، ويلمح ، ويلوِّح :

وعَنِّى بالتَّلْوِيحِ يَفْهَـمُ ذَائِـقٌ
لِرَمْزِ الهَوى ، ما السِّرُّ عِنْدِىَ ذَائِعُ

من هنا اعتمدت على النصوص الشعرية فى فهم فلسفة الجيلى وأفكاره الصوفية، مع اهتمام خاص بقصيدته المطولة النادرات العينية وهـى واحـدة من أبدع قصائد الشعر الصوفي، وأكثرها من حيث عدد الأبيات -لايفوقهـا طُولاً في الشعر الصوفي العربي، غير تائية ابـن الفـارض الكـبرى - وقـد عبَّر الجيلى خلال قصيدته تلك ، عـن معـالم فكـرة الصوفي ونظرياتـه الفلسـفية العميقـة ، خاصةً أنه اختار لها بحراً عروضياً ذى مساحة عريضة ، هو الطويـل الـذى تتيح تفعيلاته الممتدة، مجالاً أوسع للتعبير .

وعلى صعيد المنهج أيضاً، لابد من الإشارة إلى أنني استفدت كثيراً من المنظور البنيوى .. مع تطوير خاص استغنيت فيه عن فكرة القطيعة عند البنيويين، واستبدلت بها فكرة إدخال السابق فى اللاحق . فالمنهج البنيوى ينظر إلى الإنتاج الثقافي فى كل مرحلة ، باعتباره نسيجاً خاصاً ذا استقلاليةٍ تامة عما يسبقه ويلحقه من مراحل معرفية أخرى، بحيث تصبـح البنيـة المعرفيـة الواحـدة، مجالاً قائماً بذاته يمكن من خلاله -فقط- التعرُّف على اللغة وإدراك الدلالة.. ويرى البنيويون، أن القَطْع يفصـل بـين البنيـات المعرفيـة المتعاقبـة ، ويمثل حداً صارماً بين التشكُّلات المعرفية . وأرى أن البينة الأسبق، تمثل عنصراً متكاملاً يدخل فى تشكيل البنية اللاحقة -ضمن عناصر أخرى مستحدثة- وبهذا يتم

التواصل بين البنيات المعرفية. وبهذا المنظور المعدل، تناولت نظريتيْ الإنسان الكامل والوحدة ، في الحقبة المعرفية التي امتدت من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجريين، وهي الحقبة التي بدت فيها المعرفة الصوفية على نحو خاص، تجلّى في أعمال الصوفية الكبار الذين انتسبوا لهذه الحقبة أو البنية المعرفية، أمثال: السهروردي الإشراقي ، ابن الفارض، ابن سبعين ، ابن عربي ، الجيلي.. وكان مفهوم الحقبة المعرفية عندي، مستفاد في المقام الأول من مصدرين ، الأول دراسات ميشيل فوكو المبكرة .. والمصدر الآخر ، بيت شعري لابن الفارض – يجب تأمله بعمق – يقول فيه إن الذات الإلهية تتنوع تجلياتها في الكون :

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدو وتَخفَى ، لِعِلّةٍ

عَلَى حَسَبِ الأَوْقَاتِ فِي كُلِّ حِقْبَةِ

بهذه الاعتبارات المنهجية . أنجزت رسالتي في فلسفة عبد الكريم الجيلي.. وطُبعت الرسالة على حالها الأول ، قبل عشر سنوات ، في طبعة بيروتية صدرت من دار النهضة العربية . ولم يتيسَّر لي مراجعة بروفات هذه الطبعة، فجاءت مليئة بأخطاء الطباعة، وبأخطاءٍ أخرى وقعت فيها يوم أعددت الدراسة (وكنت آنذاك في العشرينات من عمري) فلما جاء أوان تلك الطبعة، المحررة ، المنقحة؛ اقتضى الأمر معاودة النظر في الطبعة الأولى، وإخراجها على نحو أفضل.. على الأقل ، بحكم الخبرة التي تراكمت عندي ، وأنا متجهةٌ للأربعين من العمر ، حيث : الأخطاء أقل، والألم أكثر .. والحيرة أعمق .

وكانت الطبعة الأولى ، بالعنوان نفسه **الفكر الصوفي** مع إضافة العنوان الجانبي **عند عبد الكريم الجيلي** وفي هذه الطبعة، حافظت على العنوان الأصلي، وغيرتُ العنوان الجانبي إلى **بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية** لأنه أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب، وأكثر دلالة على المنهج المتّبع فيه .

.. وفى اختتام هذا المفتتح ، أشير إلى أن نظريتىْ الإنسان الكامل والوحدة، لايمكن فهمها بشكل جيد ، بعيداً عن الشروط الموضوعية والسياق التاريخى من جهة ، وتلقائية الحسِّ الحضارى عند الصوفية من جهة أخرى. فلم يكن من الممكن ظهور هاتين النظريتين، فى حقبة معرفية سابقة على القرن السادس الهجرى، فالخبرة الروحية واللغة الصوفية ، ما كانا قد تأهلا بعد لظهور مثل هذه النظريات .. ومن الجهة الأخرى، فقد حدث فى تلك الحقبة أن تفتّت الدولة بالمفهوم السياسى ، وصارت الأمة الإسلامية فى كيانات سياسية أصغر، مما أدى لالتهام بعضها ، وضعف البعض الباقى. وحدث أن تقلّص وعى الإنسان بذاته مع ازدياد خراب العالم واضطراب الأحوال العامة.. فجاءت النظريتان ، لتضمَّا الكيانَ المتشظِّى سياسياً ، داخل تنظيمٍ روحىٍّ محكم (الولاية) وتحت لواء فرد واحد (القطب) بديلاً عن الفرد السياسى المضمحل (الخليفة) ولتعطى النظريتان للإنسان ، تلك المحورية التى افتقدها على المستوى الحضارى العام.

هذا إجمالٌ ، وللأمر تفصيلٌ يطول .

د. يوسف زيدان

الإسكندرية فى مارس ١٩٩٨

الموافق ذى القعدة ١٤١٨ هجرية

مُقَـــدِّمَــــةٌ عَـامَّـةٌ

(الطبعـة الأولـى)

فى الأيام الحاضرة، تزداد الهوّة اتساعاً، فتفصل بين ماضينا والحاضر، على نحوٍ لا نكاد معه نرى الماضي رؤيةً واضحة.

واتساع الهوّة يعني : أن تنضب ينابيع استمداد القيم الرُّوحية من التراث.. فيعلوا إيقاع التحضُّر غير المتعقّل، ويزداد توترُ الأحكام العامة لدى الفرد، الذى لم يملك أن يُحكم ذوقه فيما يقبل أو يرفض من إنتاج الغرب.. ومن هنا، يبدأ غروب أحكام القيمة فى أفق حياتنا الخلقية.

واتساع الهوة يعني: أن تتقطّع سيقانٌ تربط بين الفكر الحاضر وجذور الإبداع الثقافى فى التراث.. فيُمسي مثقف اليوم بلا هوية ، يتلمس بعضاً يسيراً من أثر الحكمة في الغرب الذى.. إن ذُكرتْ الحكمةَ ذَكَرَ الشرق. ومن هنا، تنتفى الأصالة فى التكوين العام لحياتنا الثقافية.

واتساع الهوة .. فصلٌ بين رسوخ تقاليد الحكم الإلهى فى سيرة الأوّلين وبين ضرورة اقتداء الآخرين بتلك الأحكام، فيُنتج ذلك -أول ما ينتج- براثن شركٍ خفي، تنشب فى قلب الروح باسم التحضُّر وسُنّة التحول.. وينتج -على الجانب الآخر- مظاهر التطرف اللا واعى، المبدّى فى أطراف واقعنا الدينى.

والهوة .. تبعد ما بين إنسانٍ يسعى دوماً للتعلق بذيولٍ براقة، تبديها فنونُ حضارةٍ تقع وراء البحار، وإنسانٍ يتبصّر بهدوء ويعبد الله على الفطرة.. ومن هنا يبدأ الاغتراب والانشطار فى الوعى الجمعى .

فإذا ازداد فى اليوم الآتى، اتساعُ الهوة بين الأمس واليوم.. جاء اليوم الذى لاتقدر فيه على تبصُّر الماضى، الذى تشكَّل داخلنا منذ قرون، فينطمس .. رغم كونه أول ما يبدأ به التكوين المتجدِّد للتلقائية الحضارية، ورغم كونه: جانبنا الجوانى .. ومَنْ لم يعرف جوانيه، لم يدرك برانيه.

وهذه الدراسة التى بين أيدينا ، ما هى إلا محاولة للتعرف على واحد من الجوانب المهمة فى تراثنا، هو جانب **التصوف** الذى انطمست ملامحه الحقيقية، وأصبح ميداناً يرتع فيه بعض الجهلة والمتنفعين الذين أساءوا لكلمة **تصوف** مما جعل البعض يوجِّه سهامه الطاعنة فى التصوف الإسلامى ورجاله فى مختلف الأحقاب التاريخية. ونسى الطاعنون، أن التصوف فى الإسلام كان دوماً منبعاً لاستمداد القيم الرُّوحية والخُلقية، وأن التصوف الإسلامى كان فى الوقت الذى كان فيه المسلمون المتقدمون على سائر الأمم.. وأنه غاب يوم غابوا ! ونسى الطاعنون فى رجال التصوف ومكاشفاتهم، أن القوم إنما هم خاصة من استقام على الطريق.. وقد قال الحق تعالى فى محكم آياته ﴿**وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا** .. ﴾[1]

وهكذا، فقد كانت صفحات هذا الكتاب (الذى هى فى الأصل: الجزء الأول من بحثنا لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة) ثمرة لوقت طويل، شاء الحق تعالى أن نقضيه فى صحبة الصوفى المسلم **عبد الكريم الجيلى** .. حيث أتاحت لنا تلك الصحبة ، الدخول إلى عالم التصوف الإسلامى بآفاقه الذوقية الرحيبة، وشخصياته الفريدة من رجال الإسلام الذين شربوا من نبع المعرفة الإلهية .. كما أتاحت لنا تلك الصحبة الروحية ، بعض **الوقفات** عند قيم إسلامية عالية، ومعانٍ صوفية رفيعة ، لشد ما نحتاج إليها اليوم فى غلواء اندفاعنا المتهوِّس نحو كل ما هو مادى .. فى زمن يسأل فيه الناس من حولنا عن الثمن، وليس عن القيمة !!

---

(١) سورة الجن : آية ١٦.

أما عن تناولنا لقضايا التصوف، ولفيلسوف الصوفية عبد الكريم الجيلي فإن هذا التناول يستند إلى بضعة مقدمات أساسية، هي بمثابة المسلّمات التي تقوم عليها كل نظرية أصيلة في ميدان التصوف.. وهذه المقدمات ، التي تمَّت مناقشتها على نطاق واسع في مؤلّفات أخرى ؛ هي :

* *إن التصوف الإسلامي إنما تدفّق من ينابيع الزهد الأولى منذ عصر النبوة، ولم يكن التصوف الإسلامي في نشأته مستمداً من مصادر فارسية أو مسيحية كما ادعى كثيرٌ من المستشرقين الذين درسوا الفكر الإسلامي بغرض النّيل منه.*

* *إن فكرة الخروج على الإسلام لم تراودْ واحداً من رجال التصوف الذين نذكرهم في هذه الدراسة أو تُوازن بين ما ذهبوا إليه، أما افتراء بعض المتهمين لرجال التصوف بأنهم مرقوا من دين الإسلام، فما هو إلا اتهامٌ ظنيٌّ ظالم، قائمٌ على أحد أمرين: إما الجهل بمنطق الصوفية وأحوالهم، أو الحقد على أصحاب المقامات العالية في التصوف ممن حظوا دوماً بالكشف الإلهي والهبات الرحمانية ، وطالما كان يلتف حولهم الناس ويجلّهم العامة والخاصة والحكام .*

* *إنّ استجلاء الحقائق الكامنة في كلام الصوفية، والنظر إلى الإنتاج الصوفي، النثري و الشعري، هو عملٌ لا يمكن إلا بالذوق. أمّا التوصُّل إلى حقائق الكشف الصوفي، فلا يتم إلا بتجربة .. ولهذا ظل الصوفية في مختلف المراحل التاريخية يؤكدون أهمية الذوق الصوفي والتجربة الروحية لفهم حقائق طريقهم، ومن هنا كان الصوفية ينتحلون العذر للمنكرين عليهم من غير أهل الطريق، وكانوا دوماً يقولون : معذورون ، فلو عاينوا ما عاينّا .. لنطقوا بما ننطق به !*

وتنقسم دراستنا هذه إلى ثلاثة أبواب، وخاتمة، نضع على رأس كل باب مدخلاً نشير فيه إلى موضوع الباب وأقسامه وبعض النقاط المهمة الواردة فيه..

فكان الباب الأول بعنوان **عبد الكريم الجيلي** وفيه نعرض لتفاصيل حياته وسياحاته الصوفية واختلاف الآراء حول مولده ووفاته، ثم نشير إلى ألوان ثقافة الجيلي المتعددة، وذلك في الفصل الأول من هذا الباب .

والفصل الثاني من الباب، دراسة حول أساتذة الجيلي ومعاصريه من الصوفية حيث نُلقي بعض الأضواء على الرجال الذين عرف الجيلي التصوف من خلالهم، ونتوقف حيناً عند شيخه **شرف الدين الجبرتي** الذي ارتبط به على أفضل ما تكون الرابطة الروحية بين الشيخ ومريده.. وقد كانت هذه الرابطة من أهم الأسباب، التي جعلت الجيلي يتعلق بمدينة **زبيد** اليمنية، وقد عرضنا أيضاً، لبقية الأسباب. والنقطة الأخيرة في هذا الفصل، تدور حول معاصري الجيلي وإخوانه في الطريق.. وعلى رأسهم: الشيخ **أحمد الرداد** المتولي زمام القضاء آنذاك في اليمن.

والفصل الثالث ، بحثٌ في طبيعة أسلوب الجيلي وذِكرٌ لمؤلفاته، ورأينا أن الجيلي قد سار بأسلوبه في مؤلفاته، إلى حيث الإشارة ولغة الرمز والتلويح، ولذلك ناقشنا طبيعة الأسلوب الرمزي، ودوافعه عند صوفية الإسلام، كما ناقشنا المدخل الصحيح لفكٍّ رموز القوم. وعرضنا بعد ذلك لأمثلةٍ من هذا الأسلوب الرمزي عند الجيلي، وقدّمنا قائمةً بمؤلفاته.

والباب الثاني من هذا الجزء، بعنوان **الإنسان الكامل** وفيه نعرض لواحدةٍ من أهم النظريات الصوفية في الإسلام.. فنقترب من عبد الكريم الجيلي لرؤية ما ذهب إليه في ذلك، وذلك موضوع الفصل الأول **الإنسان الكامل عند الجيلي**.. الذي يحتوي على خمس نقاط رئيسية، تدور حولها فكرة الجيلي عن الإنسان الكامل، هي : الذات الإلهية ، مراتب أهل الغيب، مرتبة الإنسان الكامل- الإنسان الكامل في مقابل الحق- الإنسان الكامل في مقابل الخلق.

والفصل الثاني يتناول **نظرية الإنسان الكامل بين الجيلي والصوفية** وفيه نتوقف عند مواقف بعض الرجال - أو بالأحرى : الصوفية الكبار - بصدد

تلك النظرية المهمة في الفكر الصوفي الإسلامي. وكان أول من توقفنا عنده، الشيخ الأكبر: محي الدين بن عربي.. ثم الشيخ الإشراقي: شهاب الدين السهروردي والرجل الثالث الأخير كان: محمد عبد الحق بن سبعين.

ولمّا كان بعض المستشرقين ، من أمثال ر. أ. نيكلسون وهانز شيدر، قد ذهبوا بأصول نظرية الإنسان الكامل مذاهب شتى. فقد جاء الفصل الثالث من الباب بعنوان أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل حيث عرضنا لوجهة النظر الاستشراقية الخاصة، التي ترجع بنظرية صوفية المسلمين إلى أصل فارسي.. ووجّهنا لوجهة النظر هذه، بعض الانتقادات ، ثم عرضنا لتصورنا الخاص للمصدر الإسلامي لنظرية الإنسان الكامل.

.. والباب الثالث الأخير بعنوان الوحدة ويتناول إحدى أدق النظريات في التصوف الإسلامي، وهي نظرية الوحدة، التي اختلطت فيها -عند بعض الفقهاء والمؤرخين- مفاهيم الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود.. ولذلك فقد جاء الفصل الأول بعنوان الحلول والاتحاد والوحدة كي يمكن لنا قبل الدخول في تفاصيل نظرية الوحدة، أن نصل إلى تحديد دقيق لتلك الاصطلاحات. وكان الحلول أول هذه الاصطلاحات التي تعرضنا لها، فتناولنا المعاني المختلفة للكلمة والأنماط المختلفة من تلك العقيدة.. ثم توجّهنا نحو الحلاج، في محاولة ذوقية للاقتراب من حقيقة موقفه. والنقطة الثانية في هذا الفصل، تدور حول معنى الاتحاد في جوانبه المختلفة، وفي أقوال أبي يزيد البسطامي.. وأخيراً نتعرض لمعاني الوحدة من وحدةٍ وجودية بالمعنى الفلسفي، إلى وحدةٍ عامة بالمفهوم الديني، أو وحدة وجود مادية وعقلية، بالمعنى الذي ذهب إليه بعض المفكرين .

والفصل الثاني من الباب بعنوان الوحدة عند الجيلي وفيه نتعرّف إلى حقيقة قول الجيلي بالوحدة، من خلال بحث لنقاط ثلاث في فكره الصوفي هي: الوجود الحقي والوجود الخلْقي، الألوهية، التوحيد.. لنخرج من ذلك

بحقيقة الوحدة التى قال بها عبد الكريم الجيلى، وكيف أنها لاتصح تسميتها بالوحدة الوجودية -أو الشهودية- وإنما أدق مسمياتها هو : الوحدة الإلهية.

ثم ندخل إلى الوحدة الإلهية بين الجيلي والصوفية وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الثالث الأخير .. حيث نتعرض لمعنى الوحدة الإلهية عند ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين، لنرى حقيقة المشرب الذى ورده هؤلاء الرجال :

وعلى ذلك، فموضوعات هذه الدراسة تقع جميعاً ضمن نطاق التصوف الفلسفى(1) .. ونرى أن نوضح فى هذا المقام ما نعنيه بتصوف فلسفى : منذ القرن السادس الهجرى ، كان فى التصوف الإسلامى جانب قوى يقوم على أساس متين من الحكمة والذوق، أو العلم والعمل. وعلى هذا الجانب نجد رجالاً -ممن تعرضنا لبعضهم- عبّروا عن التصوف الإسلامى تعبيراً نظرياً يستند إلى الحكمة والذوق، فعبّرت كتاباتهم ونظرياتهم عن الكشف الصوفى، تعبيراً لا يخلو من مصطلحات الفلسفة، وتناولت تلك النظريات موضوعات فلسفية انصهرت بفعل التجربة الصوفية، ثم خرجت النظرية فى قالب يحمل طابع التصوف .. عن هذه النظرية نقول : تصوف فلسفى .. وعن رجالها: صوفية فلاسفة.

---

(1) هذا ما كنتُ أعتقده أيام كتبتُ رسالتى .. ثم ظهر لى، بعدما أن الاعتقاد بوجود تصوف سُنّى وتصوف فلسفى هى محض خيالات فى أذهان الدارسين ، أو هى محض تقسيمات مدرسية. فتدبَّر !

الباب الأول

عَـبْـد الكَرِيمِ الجِيلِي

مـدخـل

عبد الكريم الجيلي واحد من أبرز الشخصيات في تاريخ التصوف الإسلامي، كان رحيق شراب القوم قد جذبه منذ حداثته، فلمّا شرب شرابهم، وانشغل بمن شغلهم.. تعلق بأحوالهم، وتكلم اللغة التي يتكلمون.

وقضى الرجل حياته بين لوعة الوجد ولذة الوصال، حتى أخذت العنايةُ بيده، فظل يترقّى من حالٍ إلى مقام، ومن حيرةٍ إلى يقين، ومن تلوينٍ إلى تمكين.. وكان عبد الكريم الجيلي سياحاً في أرض الله، متنقلاً بين البلاد على طريقة أهل التجريد.. فمن العراق إلى فارس، ومن الهند إلى بلاد اليمن، ومن مصر إلى ساحل فلسطين :

فَقَاطَعْتُ نِدْمَانِي وَوَاصَلْتُ لَوْعَتِي

وَهَاجَرْتُ أَوْطَانِي فَبَانَتْ مَرَابِعُ

ولكن مدينة واحدة، شغلت وجدان الجيلي فتعلق بها أكثر من غيرها، فكان إن سافر عنها للسياحة، لايلبث أن يعود إليها يحدوه الشوق إلى هناك.. إلى مقر شيخه في الطريق، إلى زبيد اليمن.

وخلال سياحات الجيلي المتواصلة، عرف الرجل الكثير من ثقافة عصره، وحصّل قدراً وافراً من معارف تلك الحقبة الزاخرة.. ومن هنا، جمع الجيلي في تصوفه بين النظر والعمل، أو بين الحكمة والذوق الصوفي، حتى انعكس ذلك في كتبه وفي أشعاره الصوفية التي جعلت منه قمةً من قمم الفكر الصوفي، وواحداً من معالم الحياة الروحية في الإسلام، ومرآةً ناصعة انعكس عليها ملامح التصوف في تلك الحقبة.

وكغيره من كبار صوفية الإسلام ، نال الجيلي حظه من تشنيع المرجفين وتهاويل المسحين بتصوفه .. إلا أن حملة الطاعنين في الجيلي كانت أشد، فرأى فيه معاصروه من الفقهاء: قائلاً بالحلول والاتحاد. ورأى فيه بعض المعاصرين من الدارسين: معبراً عن أفكاره الرافضة! و لم يكن ذلك كله غائباً عن الجيلي:

وَكَمْ كَانَ صَدْرِي لِلنِّبَالِ عَرِيضَةً
وَعِرْضِي لِسَهْمِ الطَّاعِنِينَ مَوَاقِعُ

ولكننا على صفحات هذا الباب ، سوف نحاول تقديم صورة موضوعية لتلك الشخصية الصوفية الفريدة، بقطع النظر عما قيل عنه، وما قيل في حقه، وإنما نتعرّف إليه من خلال ثقافة العصر الذي عاش فيه، ومن خلال مؤلّفاته التي بين أيدينا.. ومن خلال قول القائل : لاتظنّن بأخيك سوءاً، وأنت تجد له في الخير محملاً.

وهذا الباب إجابةٌ مطولة، عن تساؤلات متعدّدة حول شخصية الجيلي وحقيقة مذهبه، وحول تفاصيل حياته التي لايزال الغموض يلفها.. وذلك موضوع الفصل الأول. أمّا الفصل الثاني فيدور حول شيوخ الجيلي ومعاصريه، فمن خلالهم، يمكن لنا أن نتعرف إلى العالم الذي أخذ الجيلي التصوف منه، ويمكن لنا أيضاً أن نعرف جملة الأسباب التي جعلت الجيلي يرتبط بالمدينة اليمنية زبيد ولماذا كان الجيلي أكثر ميلاً لهذا الجانب والجناب.

وثالث فصول هذا الباب ، يتناول أسلوب الجيلي ومصنّفاته، في محاولة للإجابة على:

لماذا كتب الجيلي بلغة الرمز، ولماذا سار في طريق الأمثال ؟ وكيف يمكن الدخول إلى عالم الرمز المفعم بالإيحاء والتلويح ؟ وما هي مؤلّفات عبد الكريم الجيلي التي ظل معظمها –حتى يومنا هذا – رهين الورق الأصفر المخطوط المتآكل ؟!

والله الموفق ..

الفَصلُ الأوَلَ

حَيَاتُهُ

اسمه ولقبه

تتفق المصادر على أن اسمه عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود وكنيته قطب الدين ويُلقّبه بعضهم بـالجيلي وبعضهم بالجيلاني (أو الكيلاني) نسبة إلى جيلان.

وجيلان، بالكسر – وتعني باليونانية أرض الجبل Gilac – منطقة فارسية تقع جنوب بحر الخزر وشمال جبال البرز وتحدها من الشرق طبرستان[1] .. يقول ياقوت: *جيلان وموقان ابنا كاشج بن يافث بن نوح، عليه السلام، وجيلان اسم لبلاد كثيرة وراء طبرستان، ليس فيها مدينة كبيرة إنما هي قرى في مروج بين الجبال، وينسب إليها جيلاني وجيلي، والعجم يقولون : كيلان*[2].

وينتسب كثير من رجال العلم إلى جيلان، فيلقّب الواحد منهم بالجيلي أو الجيلاني. ولكن هناك مَنْ يفرّق بينهما على أساس أنه إذا انتسب الشخص إلى البلاد يسمى جيلاني –كما يفعل غالبية المؤرخين– وإذا انتسب إلى واحدٍ من أهلها، يقال له : جيلي[3] .

وقد ارتفع حاجي خليفة بنسب عبد الكريم الجيلي إلى عبد القادر الجيلاني (عبد الكريم بن إبراهيم بن سبط الشيخ عبد القادر الكيلاني

---

(1) Encyclopedia of Islam; Vol.13, Art Gelan p.151.

(٢) ياقوت الحموي: معجم البلدان (طبعة دار صادر ، بيروت) المجلد الثاني ص ٢٠٨.

(٣) ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات (مكتبة النهضة – مصر) الجزء الرابع ص ٢.

الحنبلي)[1] .. وقد وُلد عبد القادر الجيلاني بجيلان سنة ٤٩١، وتوفي ببغداد سنة ٥٦١هجرية[2] . وحاز الشيخ عبد القادر الجيلاني شهرة واسعة في الأوساط الصوفية، حتى قيل: إنه ما نُقلت الكرامات عن أحد بالتواتر، إلاّ عن الشيخ عبد القادر[3] .

ومادام الشيخ عبد الكريم ينتسب إلى عبد القادر الجيلاني، وليس إلى جيلان، فسوف ندعوه بالجيلي، منعاً للخلط بينه وبين الجيلاني (الشيخ عبد القادر) خاصةً وقد لقب الجيلي نفسه بهذا اللقب في أبيات شعرية له، منها قوله:

أَلِعَبْدِكَ الجيليِّ مِنْكَ عِنَايَةٌ
صَبَّاغَةٌ صِبْغَ الحِبِّ حَبِيبَةُ[4]

مولده ووفاته

اتفق جولد تسيهر[5] مع حاجي خليفة[6] على أن الجيلي وُلد سنة ٧٦٧ هجرية، على حين يقرر بروكلمان أنه ولد ٧٧٧ هجرية[7] .. ولكن التاريخ الأول هو الصحيح، ففي الترجمة الذاتية التي قدمها لنا الجيلي نفسه في قصيدة

---

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة دار سعادات- الهند) الجزء الثاني ص ٣٤٠.

(٢) ابن شاكر : فوات الوفيات ٢/٦.

(٣) الشعراني : الطبقات الكبرى (طبعة بولاق، ١٢٨٦هـ) الجزء الأول ص ١٠٨.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (مطبعة صبيح، الأزهر ١٩٦٠) الجزء الثاني ص ٤٢.

(٥) Encyclopedia of Islam; Vol.1 Art (Djli); by: Goldzeher, p.46.

(٦) حاجي خليفة : كشف الظنون ١/١٥٨.

(٧) Brockelmann: Giesheichte der Arabishen le tiratur; (Leiden) Vol. 2,p.284.

النادرات، يذكر أنه ولد فى أول محرم سنة ٧٦٧ (١٣٦٥- ١٣٦٦ ميلادية) يقول الجيلي:

فَفِي أَوَّلِ الشَّهْرِ الـمُحَرَّمِ حُرْمَةً
ظُهُورِى وبالسَّعْدِ العَطَارِدِ طَالِعُ
لِستِّينَ مِـنْ سَبْعٍ عَلَى سَبْعِمَائَةٍ
مِنَ الهِجْرَةِ الغَرَّا سَقَتْنِى المَرَاضِعُ[١]

ولكن الأخبار اضطربت فيما يتعلق بوفاة الجيلي أشد الاضطراب، إذ يرى صاحب *كشف الظنون* أنه توفى بعد سنة ٨٠٥، ويبدو أن *حاجى خليفة* قد أخذ آخر السنوات التى ذكرها الجيلي فى (الإنسان الكامل) ثم جعل تاريخ وفاته بعد ذلك.. أما *نيكلسون* فقد جعل وفاته: حوالى ٨٢٠ هجرية[٢] .. ويقول *جولد تسيهر* إن تاريخ وفاة الجيلي غير مؤكد، ويجعله ما بين ٨١١ و٨٢٠ هجرية[٣] .. ويرى كل من *ماسينيون*[٤] *وبروكلمان*[٥] أن الجيلي توفى سنة ٨٣٢ هجرية (= ١٤٢٨ ميلادية) .. وتابعت سهيلة عبد الباعث المستشرقين الأخيرين، وقالت: إن الجيلي توفى ٨٣٢ هجرية ببغداد، وإن له هناك قبراً يزار إلى اليوم[٦] .

---

(١) الجيلي: النادرات العينية، بتحقيق وتقديم/ يوسف زيدان (مكتبة الكليات الأزهرية- دار الجيل) أبيات ٣٣٣، ٣٣٤.

(٢) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة : الإنسان الكامل، الجزء الخامس ص ٦٧.

(٣) Encyclopedia of Islam; Vol.1, p.46.

(٤) ماسينيون: الإنسان الكامل وأصالته النشورية (بدوى/ الإنسان الكامل فى الإسلام- بيروت) ص١١١.

(٥) Brockelmann, Ibid.

(٦) سُهيلة عبد الباعث الترجمان : نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي (رسالة ماجستير غير منشورة – جامعة القاهرة/ رقم ٢٦٢١) ص ٩٢.

ولم يذكر أحد من أصحاب هذه التواريخ السابقة، المصدر الذى اعتمد عليه فيما أورده، كذلك لم يذكر أى منهم -عدا سُهيلة- المكان الذى توفى فيه عبد الكريم الجيلى .

.. وينقل صاحب كتاب **الصوفية والفقهاء في اليمن** عن مخطوط للأهدل[1] عنوانه **تحفة الزمن بذكر سادات اليمن** أن الجيلى من الوافدين على اليمن .. وأنه توفي بمدينة زبيد، سنة ٨٢٦ هجرية[2] .

ونرى الأخذ بالتاريخ الأخير. حيث أن ***الأهدل*** المتوفى ٨٥٥هجرية، أقرب إلى الجيلى بحكم المعاصرة، وقد كان على خلاف عقائدى مع الجيلى وغيره من صوفية اليمن؛ ولهذا تكون تاريخ وفاة الجيلى الذى أثبته الأهدل، هو أقرب التواريخ إلى الصحة.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مكان وفاة الجيلى، والتى كانت بزبيد، وليس ببغداد -كما قالت ***سهيلة عبد الباعث*** في رسالتها- فقد كان لدى الجيلى من الأسباب ما يدعوه للبقاء بزبيد، والعودة إليها من أسفاره الدائمة، وهى أسباب سوف نوضحها فيما بعد.

أما اعتماد ***سهيلة عبد الباعث*** على أن هناك قبراً للجيلى في بغداد ، فليس هذا سبباً كافياً للاعتقاد بأن وفاة الجيلى كانت بها ! فعادةً، نجد لمشاهير الصوفية أكثر من (مقام) يعتقد الناس مع مرور الزمن أنه مدفون فيه، ومن الغريب فى هذا الأمر، أن نجد للبسطامى -رغم قبره الشهير ببسطام- قبراً آخر فى مسجدٍ كبير، يحمل اسمه بإحدى بلاد صعيد مصر[3] .. ويؤكد الناس هناك، أن أبا يزيد البسطامى مدفونٌ فيه !

---

(١) هو: بدر الدين عبد الرحمن بن حسين الأهدل، من علماء اليمن المشهورين. له مؤلفات عديدة من أشهرها كتابه كشف الغطاء.. والأهدل من أشد أعداء الصوفية، خاصة أتباع ابن عربى.. (عباس عزاوى/ ابن عربى وغلاة الصوفية ، الكتاب التذكارى لابن عربى ص ١٤٦).

(٢) عبد الله الحبشى : الصوفية والفقهاء فى اليمن (طبعة صنعاء ١٩٧٦) ص١٣١.

(٣) يوجد هذا المسجد ببلدة (ساقلتة) التابعة لمحافظة سوهاج ، ومساحته حوالى ٢٠٠متر مربع.

وعلى ذلك، يكون الجيلي قد ولد ببغداد (كما صرّح هو في نهاية رسالته: قاب قوسين وملتقى الناموسين[1]) سنة ٧٦٧.. وتوفي بزبيد اليمن، سنة ٨٢٦ هجرية . وبذلك، يكون قد عاش ما يقرب من تسعٍ وخمسين سنة.

شخصيته

يبدو لنا الجيلي من خلال مؤلفاته، في صورة الرجل دائم الترحال، فهو يخبرنا في أبيات قصيدته النادرات العينية أنه شاهد نبت الأرز في بلدته : جيل[2] – التي ذكر النابلسي في شرحه للأبيات أنها كانت تشتهر بزراعة الأرز حتى زمانه – ثم يقول الجيلي في الإنسان الكامل إنه كان بالهند، ببلدة تسمى كوشي سنة ٧٩٠ هجرية[3] ، كما يذكر في (مراتب الوجود) بعض مشاهداته: في بلاد البراهمة[4] .. وعلى ذلك يكون الجيلي قد رحل عن العراق، وهو في قرابة العشرين من عمره، واتجه إلى بلاد الهند التي يبدو أنه قد أقام بها فترةً من الزمن.

ومن الهند يتّجه الجيلي إلى فارس، فيتعلّم الفارسية ويكتب بها رسالته جنة المعارف وغاية المريد والعارف ثم يتجه من فارس إلى جنوب الجزيرة العربية، كما ذكر عنه الأهدل في مؤلّفه السابق[5] .

---

(١) يقول الجيلي في هذه الرسالة : مسود هذه الرسالة، عبد الكريم بن إبراهيم.. الكيلاني نسباً، البغدادي أصلاً، الزُّبيدي عرباً، الصوفي حسباً. (ويوجد هذا التعريف بالمؤلف على العديد من مؤلفات الجيلي بالمجموعة الخطية رقم ١٩٠/ تصوف – بدار الكتب بالقاهرة، والتي تحتوي على عدة مؤلفات للجيلي) .. وهناك قرية من أعمال بغداد، تحت المدائن ، يسمونها الجيل وهم أهل جيلان الوافدون على العراق (معجم البلدان ٢/ ٢١٠).

(٢) الجيلي : النادرات العينية ، بيت ٣٢٦.

(٣) الجيلي : الإنسان الكامل، ٢/٢٣.

(٤) الجيلي : مراتب الوجود (القاهرة –بدون تحقيق) ص ٣٩.

(٥) الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص ١٣١.

ويصل الجيلي إلى مدينة زَبِيد باليمن سنة ٧٩٦[1] ، ويظل بها حتى أوائل ٧٩٩ هجرية، حيث كان -كما ذكر في: **الكهف والرقيم** - يجتمع بالإخوان في مسجد الجوتي[2] .

وفي أواخر سنة ٧٩٩ هجرية كان الجيلي بمكة، حيث كان أهلها يسألونه عن الاسم الأعظم[3] .. مما يعني أنه كان قد بدأ يشتهر كصوفي .

ويعود الجيلي مرة أخرى إلى مدينة زَبِيد حيث يذكر في (الإنسان الكامل) أنه أقام بها في شهر ربيع الأول ، سنة ثمانمائة من الهجرة[4] .. وفي شهر رجب ، سنة ٨٠٣هجرية ، كان الجيلي بالقاهرة[5] ، حيث ألف **غنية أرباب السماع** وفي نفس السنة، كان بمدينة غزة، حيث بدأ تأليف **الكمالات الإلهية** الذي أتمه أوائل سنة ٨٠٥ هجرية، بمدينة زبيد !

وفي أواخر سنة ٨٠٥ كان الجيلي بصنعاء اليمن، وله فيها بعض المواقف التي ذكرها في شرحه للفتوحات المكية[6] .. ثم يعود الجيلي مرة أخرى إلى زبيد، حتى يتوفى بها : سنة ٨٢٦ هجرية.

وهكذا كان الجيلي واحداً من تلك الشخصيات **القلقة** في تاريخ التصوف .. فهو لايستقر بأرض، بل يسيح في البلاد على طريق الصوفية، بحثاً عن تلك **المعالي** التي ذكر في النادرات أنها كانت تطلبه منذ كان طفلاً[7] :

---

(١) الجيلي : الإنسان الكامل ٤٦/٢.

(٢) الجيلي : الكهف والرقيم (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ٣٨٩٢/ج) ورقة ١٢ب.

(٣) الجيلي : الإنسان الكامل ٥٨/١.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل ٦٠/٢.

(٥) الجيلي : حقيقة الحقائق (دار الرسالة - القاهرة) ص ١١.

(٦) شرح مشكلات الفتوحات المكية (مخطوطة رقم ٦٣٠١/ تصوف، الإسكندرية).

(٧) الجيلي : النادرات، بيت ٣٣٦.

ويقول الجيلي في كتابه (المناظر الإلهية، ص ٧٩) إنه *تحقق بمشهد من مشاهد الإرادة* =

وَمُذْ كُنتُ طِفلاً فالمعَالِي تَطلُّبي
وتأنفُ نَفْسِي كُلَّ مَا هُوَ وَاضِعُ

وقد صوّر الجيلي نفسه في قصيدة النادرات، جمّاحاً إلى كل بعيد، غير راضٍ بما ناله من أمنيات ، متشغلاً بالذات الإلهية عمّا سواها، مقاطعاً ندمائه في سبيل رضاها، وجاعلاً افتقاره وسياحاته سبيلاً إليها[1] ..

فإذا كان الجيلي في بدايته قلقاً لا يفتأ يرحل من أرض لأرض وهو يرمي بكل قصده نحو الذت الإلهية .. فإنه كان في نهايته مُتوحداً بما ناله من كمالات، متفرداً فيما وصل إليه من مقامات، يرى في نفسه أو حد أهل زمانه .. يقول الجيلي :

قُطبي يَدُورُ عَلَـى رُحَـى   فَلَكٍ تَدُورُ بِهِ الغَرَائِبْ
رَمْزِى الَّذِي لِي فِي الهَوَى   أعْيَا قِرَاءَةَ كُلِّ كَـاتِبِ[3]

وليس غريباً أن ينشد الجيلي شعراً بهذا المعنى، فقد رأى في نفسه أنه إنسان كامل عصره. وهو عصر يصفه الجيلي بأنه عصر "فُقدت فيه شموس الجذب من سماء قلوب المريدين، وأفلت بدور الكشف من سماء أفلاك السائرين، وغربت نجوم العزائم من همم القاصدين"[4] .. ومن هنا قال الجيلي في قصيدة النادرات :

---

* *الإنسان الكامل سنة ٧٨٣هجرية*.. وكان الجيلي آنئذ في السادسة عشر من عمره، ومن هنا نلاحظ كيف انشغل الجيلي وهو في هذه السن المبكرة بالموضوعات الصوفية الكبرى ، وكيف سعى نحوها .

(١) الجيلي : النادرات ، أبيات ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٦٢.

(٣) الجيلي : الإنسان الكامل ١٠/١٠.

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ٤/١.

فَمَالِيَ فِي الأَحْيَاءِ إِنْ عِشْتُ صَاحِبًا
وَمَالِي حَقًّا لَوْ أَمُوتُ مُشَايِعُ[1]

وهذا الإحساس بالتوحُّد، لم يكن الجيلي أول من حدثنا عنه، فقد وجدناه في الكثير من كتابات الصوفية الكبار في تلك الحقبة التي عاش فيها الجيلي من أمثال السهروردي وابن عربي وابن سبعين .. انظر مثلاً هذا الإحساس بالتوحُّد في تلك الشكوى المريرة التي اختتم بها السهروردي (المشارع والمطارحات) حيث يقول:

ولولا انقطاع السير إلى الله في هذا الزمان، ما كنا نَتَغَشَّم ونأسف هذا التأسُّف. وهو ذا قد بلغ سني إلى قرب ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع، ولم أجد من عنده خبر من العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها[2] .

.. ومن خلال مؤلفات الجيلي أيضاً، يبدو لنا رجلاً واسع الثقافة، محيطاً بمعارف عصره .. فهو يكتب أول مؤلفاته **الكهف والرقيم** على طريقة علماء الحروف. كما يتحدث في **حقيقة الحقائق** باستفاضةٍ عن حساب الجُمَّل.. وقد اجتذبت هذه العلوم الخفية كثيراً من فلاسفة الصوفية، ممن ينتسبون إلى تلك المرحلة التي عاش فيها الجيلي، كابن عربي وعبد الحق بن سبعين، فقد كان هذا العلم الذي جمع البوني[3] أصوله في موسوعته (شمس المعارف الكبرى) من عناصر تشكيل الروح العامة للثقافة الروحية في تلك الحقبة، هذه الثقافة التي دعاها الدكتور عثمان يحي بالحكمة المتعالية، التي يتعرف عليها الباحث في الفكر الإسلامي في كتابات صوفية ما بعد القرن السادس الهجري[4] .. كذلك

---

(١) الجيلي : النادرات ٢٧٥.

(٢) السهروردي : المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية، نشرة كوربان، استانبول ١٩٤٥) ص ٥٠٥ .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن علي البوني ، من أشهر علماء الحروف، توفي ٦٢٢ هجرية.

(٤) عثمان يحي: الحكمة المتعالية في الإسلام (نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور) ص٢٠٥ .

يذكر الجيلي شيئاً من أسرار الرقم الهندي في حقيقة الحقائق ويقول: إنه ألّف فيه مختصراً سمّاه: *المرقوم في سر التوحيد المجهول والمعلوم*[1] .

ومن العلوم القريبة من الحروف وحساب الجُمَّل والأرقام؛ علم الفلك! وقد أحاط الجيلي بهذا العلم، فتحدث كثيراً عن النجوم والأفلاك وطوالع القمر والخسوف والكسوف، ويقول: إنه لو فصَّل كل ذلك لأثقل على القارئ[2] .. ذلك أنه على حد قوله: لو أخذ في بيان الدقائق والدرج والحلول والسمت إلخ، لاحتاج إلى مجلدات كثيرة[3] .. ويجب أن نلاحظ هنا أن علم الفلك كعنصر من عناصر معرفة هذه المرحلة ، كان مختلطاً بالكثير من التنجيم والتنبؤات وإقحام علم الحروف والأرقام، كما يظهر في كتابات الجيلي، وفي **الشجرة العثمانية** لابن عربي.

ويبدو الجيلي مُلماً بالتراث اليوناني، فهو يستخدم في كتبه مصطلحات من الفلسفة اليونانية كالهيولى والاستقصات والعقل الأول والعقل الكلي .. إلخ، كما يذكر أرسطو والإسكندر .. وأفلاطون بالطبع !

لكن الجيلي قد تعرَّف إلى الفكر اليوناني، من خلال الصياغة الجديدة التي ظهر بها عند المسلمين في تلك الحقبة التي عاش فيها، حيث شُكِّلت الفلسفة اليونانية بشكل جديد، عندما تفاعلت مع الأفكار والمعارف الأخرى التي أنتجت ثقافة ما بعد القرن السادس من الهجري. ولذلك، نجد المصطلحات اليونانية عند الجيلي ومعاصريه بمعنى آخر غير المعنى الذي قصد إليه فلاسفة اليونان؛ والأمر نفسه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة .. فأفلاطون عند الجيلي، ليس المفكر السياسي الذي كتب (الجمهورية) أو الفيلسوف المثالي الذي كتب (المأدبة) أو شيئاً من هذا القبيل .. إنه **أفلاطون الإلهي** الذي: *يعده أهل الظاهر*

---

(١) الجيلي : حقيقة الحقائق ...، ص ٢٢.

(٢) الجيلي : المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) الجيلي : الإنسان الكامل ٢/٦١.

كافراً، وهو قُطب الزمان وواحد الأوان، الباقي إلى يومنا هذا فى جبل يسمى درلوند[1]. و لم يكن الجيلى ذا نظرة خاصة لأفلاطون، فقد رآه السهروردى والإشراقيون من بعده: صاحب الأيد والنور ومثل الخمرة الأزلية للحكمة و .. حكيم عصره المتأله[2] ، كما رأى فيه ابن سبعين : ذلك الشيخ المتجرد الذى يناجى ربه كل صباح قائلاً:

يا نُورَ العَالَم، يا سَبَبَ الكُلّ، يا مبدع المثل والتوابع، كم ذا نتجرَّد ونعود إلى هذا الجسم، ونرجع فى عالم العقل إليه . قَوِّنى بحيث أثبتُ عندك ولا أعود، فإن صرفتنى إلى هذا الهيكل، فأشغلنى بك، وألهمنى بالرجوع إلى حالتى التى انصرفتُ من حضرتها الشريفة، يا غَايَة العَقْل والعلم ، يا لَذَّة الهمة، يا أَمَلَ الحكمة[3] ..

وكذلك عندما يتحدَّث الجيلى عن أرسطو والإسكندر، فهم عنده أبطالٌ لقصص صوفية رمزية، يشربون من ماء الحياة[4] ، ويتلقون العلم الباطن من الخضر.

..ومن خلال مؤلَّفات الجيلى أيضاً ، يظهر إلمامه بالجغرافيا وطبيعة الأقطار القاصية، كالهند والتركمان والحبشة وبلغار[5] ، وبما يحدث تحت الأرض من

---

(١) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/٧٢.

(٢) سوف نتناول فيما بعد فكرة الحكيم المتأله عند السهروردى بالتفصيل.

(٣) ابن سبعين : الرسالة النورية ، بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى (نشرة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد -المجلد الرابع- لسنة ١٣٧٥ هجرية/ ١٩٥٦م - العدد ١، ٢) ص١٤.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/ ٧٣.

(٥) يقول البيرونى فى الآثار الباقية عن بلغار: هى أمة نائية بعيدة عن بلاد الإسلام وهى بالقرب من منقطع العمران ونهاية الإقليم السابع .. (البيرونى: الآثار الباقية عن القرون الخالية جـ١ ص٤١)

تكُّف للأبخرة[1]، وما يجرى علـى سـطحها مـن أنهـار وفـروع... لكنـه يخلـط الحديث عـن **سيحون وجيحـون والنيـل** بـالحديث عــن **عـاد وإرم وأرض السمسمة الباقية من آدم** فى أسلوبٍ غامض، يدق أحياناً على الفهم.

وكـان الجيلـى عالمـاً بقواعـد اللغـة العربيـة، إلى جـانب معرفتـه للفارسـية والهندية. فهو يتحدث فى خاتمة **حقيقة الحقائق** عن حركات البنـاء والإعراب، وأقسام الكلمة ، والمصرح والمؤول والمحتمل والمفسـر والمحكـم مـن الكـلام[2] .. لكن الجيلى غالباً ما يلجأ للقواعد النحوية، كيما يجد دليلاً على تأويلـه للآيـات القرآنية . فعندما يريد أن يثبت أن لعنة الله قد وقعت على إبليس وحده، يقـول فى تأويل الآية ﴿**وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[3] .. إن عليك لعنتـى، أى: لا على غيرك، لأن الحروف الجارة والناصبـة، إذا تقدمـت أفـادت الحصـر[4] .. وهكـذا يضـرب الجيلـى صفحـاً عـن قولـه عـز وجـل ﴿**أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾[5] .

وأحـاط الجيلـى بـالمذاهب والديانـات غـير الإسـلامية ونـاقش موقـف أصحابها، فذكر فى كتبه **الصابئة** : الذين عبدوا الكواكب علـى أسـاس أن لهـا التصـرف[6] وهـو يسـميهم: الفلاسـفة. ويتحـدث فـى **الإنسـان الكـامل** عـن الزرادشتية والبراهمة والمجوس والدهرية.. إلخ .

ويتعرَّض الجيلي لأصحاب الديانات السماوية ومراسم عباداتهم وأسرارها على نحو ما نجد فى كتابـات ابـن عربـى. ثـم يتحـدَّث عـن أسـرار العبـادة فـى

---

(١) الجيلى : مراتب الوجود ، ص ٣٠.

(٢) الجيلى: حقيقة الحقائق ، ص ٣٠.

(٣) سورة ص : آية ٧٨.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٣٨/٢.

(٥) سورة هود، آية ١٨.

(٦) الإنسان الكامل ٧٦/٢.

الإسلام. وهى الفكرة التى بدأت فى التصوف الإسلامى كإرهاصات ، عند رابعة والشبلى والحلاج، ثم أصبحت -بعد القرن السادس الهجرى- نظرية فى الحقيقة الباطنة للعبادات، فالزكاة مثلاً : هى التزكى بإيثار الحق على الخلق، أى إيثار شهود الحق فى الوحود، على شهود الخلق[1] ... وقد عرضت أبيات النادرات العينية لتلك الفكرة بالتفصيل[2] . .

.. وقد آثرنا الحديث عن ثقافة الجيلى تحت عنوان : شخصيته، لما نعتقده من دورٍ للثقافة فى تشكيل شخصية الإنسان. فالمعرفة ، التى تعبِّر عنها اللغة فى النهاية ، تكون المصدر الذى ينبع منه فكر الإنسان .. ثم تتجلى هذه الوحدة بين الفكر واللغة فى الإنتاج الإنسانى، سواء ما يقال أو ما يكتب. فإذا كانت معارف الحقبة التى عاش فيها الجيلى، هى البنية التى أنتجت شخصيته، فإنَّ كتابات الجيلى بدورها ، تصبح شهادة على معارف هذه الحقبة.

.. وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهى حقيقة مذهب الجيلى . فالدكتور كامل الشيبى يرى فى بحثه القيم (الصلة بين التصوف والتشيع) أن الجيلى من الصوفية الذين جمعوا بين التصوف والتشيع ! ويقول الدكتور الشيبى ، بطريقة تقريرية، إن الجيلى علوى .. ذلك أنه -على حد قوله- ما دام عبد الكريم الجيلى من نسل الشيخ عبد القادر الجيلانى، وما دام الشيخ عبد القادر علوياً... فإن الجيلى علوىٌ مثله[3] .

ونرى أن الدكتور الشيبى، وهو باحثٌ ممتاز لولا إصراره - المتعسف أحياناً- على فكرة الربط بين التصوف والتشيع، يبتعد عن الصواب والموضوعية بعض الشئ، حين يصرُّ على إرجاع كل الشخصيات الصوفية إلى مذهب الشيعى .. فالدكتور الشيبى، يكاد فى أبحاثه يقول بأنه لايمكن أن يكون الصوفى

---

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٨٨.

(٢) النادرات العينية، الأبيات من ٧٠ إلى ١١٣.

(٣) د. كامل الشيبى : الصلة والتشيع (دار المعارف ١٩٧٠) ص ٨٠.

صوفياً، ما لم يكن التشيُّع مذهبه. وعموماً، فنحن لانوافق الدكتور الشيبي على رأيه فيما يتعلق بالجيلي، وذلك للأسباب التالية:

* إن القول بعلَويَّة عبد القادر الجيلاني، والاستدلال على علويته بأنه قد جعل مشيخة الصوفية وراثية، كإمامة الشيعة، فورَّث طريقته أبناءه عبد الوهاب وعبد العزيز وعبد الجبار[1] .. هو قول ينبغي أن يؤخذ بشيء من الحذر، فإن نسبة الشيخ عبد القادر إلى علي بن أبي طالب غير مقطوع تماماً بصحتها، وقد أورد الدكتور الشيبي بنفسه[2] ، ما جاء في عُمدة الطالب لابن عنبة، من أن الشيخ عبد القادر الجيلاني لم يدَّع النسب العلوي، وكذلك فعل أولاده، ولكن أحد أحفاده ادعى هذا النسب الذي : لم يُقم عليه بينة، ولا عرفها أحد[3] .

---

(١) الخوانساري : روضات الجنات في أخبار العلماء السادات (تحقيق: أسد الله إسماعيليان، طهران ١٣٩٢ هجرية) الجزء الخامس ص ٨٨.

(٢) د. الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ، هامش ص ٨٠.

(٣) يقول ابن عنبة : وقد نسبوا إلى عبد الله محمد بن يحيى بن محمد ابن الرومية المذكور ، الشيخ الجليل الباز الأشهب محي الدين عبد القادر الجيلاني فقالوا : هو عبد القادر بن محمد بن جنكي دوست ابن عبد الله المذكور .. ولم يدَّع الشيخ عبد القادر هذا النسب ، ولا أحد من أولاده. وانما ابتدأ بها ولد ولده القاضي أبو صالح نصر بن أبي بكر بن عبد القادر، ولم يقم عليها بيِّنةً ولا عرفها له أحد . على أن عبد الله بن محمد بن يحيى ، رجل حجازي، ولم يخرج من الحجاز. وهذا الاسمْ جنكي دوست أعجمي صريح كما تراه . ومع ذلك كله ، فلا طريق إلى إثبات هذا النسب ، إلا بالبينة الصريحة العادلة، التي قد أعجزت القاضي أبا صالح، واقترن بها عدم موافقة جده عبد القادر وأولاده (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت) ص١٥٤ .

.. وقد تناولنا هذه النقطة — تفصيلاً — في كتابنا : عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب (دار الجيل — بيروت)

* فيما يتعلق بكون الشيخ عبد القادر هو جَدّ عبد الكريم الجيلي.. فإن ذلك غير مقبول بشكلٍ تام، فهذه النسبة بين الرجلين لم يذكرها الجيلي أو أحد معاصريه، وإنما انفرد بذكرها حاجي خليفة في (كشف الظنون) وأخذها الدكتور الشيبي دون تمحيص.. ونرى أنه لو كانت هذه النسبة صحيحة، لكان عبد الكريم الجيلي قد أشار إليها في مؤلفاته، خاصةً في قصيدته النادرات العينية التي قدم فيها ترجمةً شعرية كاملة لحياته.

* فيما يتعلق بكون الجيلي علوي المذهب ، وبالتالي فهو شيعي المعتقد .. نقول: إن هذا رأيٌ غير مُبَرْهَنٌ عليه، ففي بحث الدكتور الشيبي لايوجد دليل واحد من كتابات الجيلي أو سيرته يؤيد القول بميله إلى التشيع من قريب أو بعيد. كما أننا لم نلاحظ ذلك البتة، وفي المرات القليلة التي يذكر فيها الجيلي الإمام علي بن أبي طالب، لا نراه يحيطه بتلك الهالة من التهاويل التي نجدها عند الشيعة، إذا تحدثوا عن علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه[1]، بل نجد الجيلي يكتفي بقوله : أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

كذلك فإننا لم نجد الجيلي يتحدث عن، أو يستشهد بأقوال، أحد من أئمة الشيعة، اللهم إلا زين العابدين الذي ذكره الجيلي -دون أن يضيف إلى اسمه أي ألقاب كما يفعل الشيعة؛ حين أورد الأبيات الشعرية التي أنشدها زين العابدين، والتي طالما أعجبت الصوفية.. تقول:

يَا رُبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ
لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الوَثَنَـــا

(١) من أمثلة هذه التهاويل والمبالغات ، ما نراه في خطبة البيان التي نسبها الشيعة إلى علي بن أبي طالب (انظر خطبة البيان؛ ضمن كتاب د. بدوي الإنسان الكامل في الإسلام ص ١٣٩ وما بعدها).

وَلَاسْتَحَلَّ رِجَالُ المسْلِمِينَ دَمِى

يَـرَوْنَ أَقْبَـحَ مَـا يَأْتُونَهُ حَسَنَاً[1]

(١) الجيلى : المناظر الإلهية (مكتبة الجندى ١٩٦٢) ص ٤٤.

الفَصْلُ الثاني

أَسَاتِذَةُ الجِيلي ومُعَاصِرُوه

يقول الجيلي في (النادرات العينية) إن من أصول الطريق -التي هي سُبُل النجاة - أن يقاطع المريد من وصلهم أيام غفلته، وأن يجتنب الصوفي كل من ابتعد عن طريق الحق، حتى لو كان امرأته التي تشاركه الفراش[1] ... فإن النفس تميل لخُلّاسها، وتنتسب إليهم كل النسب.

وعلى المريد أن يسعى للأولياء الصالحين ، فمنهم يتال ما يطمع، وبهم يهتدي إلى اليقين .. فَمنْ هم الأولياء وأساتذة الطريق الذي أخذ عنهم الجيلي؟

أساتذة الطريق

في كتابات الجيلي إشاراتٌ عديدة إلى الصوفية السابقين عليه، فهو يذكر ابن عربي في بعض المواضع من الإنسان الكامل ويضع شرحاً لكتابه الفتوحات المكية . كذلك تكررت إشارة الجيلي للحسين بن منصور الحلاج في الإنسان الكامل، وفي مؤلفاته الأخرى كحقيقة الحقائق[2] والمناظر الإلهية، معتبراً إياه من الصوفية الذين: خلعوا العذار[3] .

---

(١) النادرات ، أبيات ٢٢٢/ ٢٤٧/٢٤٧ ... ولم يكن الجيلي أول من رمز بترك الأهل والزوجة إلى التجرد وسلوك سبيل تطهير النفس، فقد كانت المرأة عند متأخري الصوفية، رمزاً للتعلق الحسي، وفي رسالة الغربة الغربية يقول السهروردي لأسير الظلمات :... واهلكْ أهلك، واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين، وامض حيث تؤمر ، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين (الغربة الغربية، فقرة ١٣)

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٤٥.

(٣) المناظر الإلهية، ص ٤٢.. وانظر ما سنقوله فيما بعد عن (خلع العذار عند الصوفية).

ويستشهد الجيلي في بعض الأحيان بمأثورات الجنيد (أبو القاسم الجنيد المتوفى ٢٩٧ هجرية) وسهل التستري المتوفى ٢٨٣هجرية) وبعض عبارات أبي بكر الشبلي (المتوفى ٣٢٠ هجرية) في المحبة .. كما يشير في مرات قليلة إلى أبي يزيد البسطامي وعبد القادر الكيلاني وعين القضاة الهمذاني[1] .

ومما يلفت النظر، أن الجيلي لم يذكر في مؤلفاته، بعض الصوفية الكبار من أمثال السهروردي وعبد الحق ابن سبعين وابن الفارض. هذا على الرغم من أنه يستخدم ألفاظ السهروردي الإشراقية؛ كالنور، وعالمه وأقسامه، والهياكل، والأرواح غير المتجسدة في الهياكل .. إلخ ، وهي اصطلاحات إشراقية طالما استخدمها السهروردي في كتاباته، ثم تداولها أتباع مذهبه في العراق وفارس، الذين سموا بالنوربخشية أو متعشقي النور[2] .. كذلك ، فمن الغريب ألا يشير

(١) هو تلميذ أحمد الغزالي (شقيق الإمام أبي حامد) المتوفى ٥٢٠هجرية، وقد توفي عين القضاة الهمذاني سنة ٥٢٦ هجرية (شخصيات قلقة في الإسلام ص ٩٧) ويقال: إنه قتل سنة ٥٢٥ هجرية (محمد عبد الجليل : المجلة الآسيوية- يناير / مارس ١٩٣٠-ص ١٨) ولانعرف من آثاره ، غير كتاب مخطوط صادفناه في أكثر من مكتبة خطية ، عنوانه : السبعيات في مواعظ البريات .

(٢) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي (دار النهضة العربية ١٩٧٨) ص ٤٦، ٣٤١.

ويرى الدكتور كامل الشيبي أن النور بخشية -وهي فرقة صوفية بالعراق- تنتسب إلى محمد نور بخش المتوفى ٨٦٩ هجرية (الصلة ٤٤١) وإن افتراض الدكتور أبو ريان صدور النوربخشية عن الفلسفة الإشراقية، هو افتراض لم يجد الدكتور أبو ريان مبرراً واضحاً يؤيده (د. الشيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة - بغداد، ص ٣٣٩) وإن كان الدكتور أبو ريان رحمه الله، أكدَّ لنا شفاهةً أن النوربخشية إنما قامت على دعامات الإشراقية عند السهروردي، وأن أصحاب هذه الفرقة يستمدون تعاليمهم من مؤلفات الشيخ الإشراقي وخاصة (هياكل النور) .. وقال الدكتور أبو ريان: إن ما يبرر رأيه، هو أنه قد تعامل بالفعل مع هذه الفرقة أثناء زيارته للعراق، حيث اطلع على أحوالهم الصوفية وفكرهم الروحي.

الجيلى إلى ابن سبعين وابن الفارض، رغم التشابه الشديد بينه وبين ابن سبعين، ورغم اقترابه من ابن الفارض حيث يجمع بينهما الشعر والتصوف. ويبدو أن صلة الجيلى بمشايخ الصوفية المعاصرين له، كانت أكثر أثراً من أخذه عن السابقين، فقد كان هؤلاء الصوفية (خُلاصه) الذين انتسب إليهم .

ومن أوائل الصوفية الذين التقى بهم الجيلى فى بدايته، ونال منهم – حسب تعبيره– بركات كثيرة، الفقيه :جمال الدين محمد بن إسماعيل المكْديش، الذى كان مُقيماً ببلدة الأنفة حتى توفى بها ، كما ذكر الجيلى: سنة ٧٩٨ هجرية[1] .

ويذكر الجيلى فى مراتب الوجود الشيخ أبا محمد الحكّاك، وهو أيضاً شاعر صوفى : *له نظم كثير فى علم الحقيقة، فمن وقف على ديوان شعره، وعرف مقداره، حظى بطائل*[2] .. وقد وصف الجيلى أبا بكر الحكاك بأنه بلسان المعارف واعتبره من (أهل الحظائر) الذين أعطاهم الله الإذن بالدخول إلى الحضرة الإلهية وقتما يشاؤون[3] .. كما يذكر الجيلى كثيراً ، من صوفية اليمن: أبا الغيث بن جميل..

يُعَدُّ الصوفى الكبير أبو الغيث بن جميل، من كبار الصوفية السابقين على الجيلى –وإن كانت ذكراه قد ظلت حيةً حتى وقت متأخر– وقد لقّبه معاصروه بشمس الشموس، ونسجوا فى تصوفه حكايةً قريبة الشبه من حكاية دخول إبراهيم بن أدهم طريق الصوفية.. فقد خرج ابن جميل مع رفقة له، لقطع الطريق، فوكله أحدهم أن يراقب قافلة قادمة، فسمع هاتفاً يقول له: يا صاحب

---

(١) المناظر الإلهية ، ص ٧٨.

وانظر ترجمة المكدش فى : طبقات الخواص ، ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) مراتب الوجود، ص ١١.

(٣) المناظر الإلهية ، ص ٥٩.

العين، عليك العين! فوقع هذا الكلام في نفسه ، وكفَّ عن قطع الطريق، وسلك طريق الصوفية[1] .

وقد نُسبت لابن جميل عبارات صوفية كثيرة، إذْ جمع تلامذتُه أقوالَه في مجلّد، على الرغم من أنه كان أمياً، ومنها العبارة التي يرددها الجيلي كثيراً: **خُضنا بحراً وقف الأنبياء على ساحله**[2] .. وقد وضع الردّاد، من أصحاب الجيلي، شرحاً صوفياً على تلك العبارة[3] .

وتوفى فخر اليمن أبو الغيث بن جميل عام ٦٥١ هجرية، بعد أن نال شهرةً واسعة وعاش حياةً حافلة بالمجاهدة والرياضة الروحية.. وقد ترك بعد وفاته تقليداً اتبعه من بعده في مجالس السماع، إذ يذكر اليافعي في **روض الرياحين** أن أبا الغيث بن جميل، كان من أوائل الصوفية الذين مارسوا الموسيقى في مجال السماع ببلاد اليمن[4] !

.. وفي **النادرات العينية** يقول الجيلي للمريد: إنه إذا ساقه القدر إلى شيخ حَقٍّ، بارع في الحقيقة، فعليه أن يكون معه غاية في الأدب، وأن يتخذ من قصة موسى مع الخضر، مثلاً يحتذيه إذا رأى من شيخه أمراً يجهل حقيقته[5] . فهل ساق القدر عبد الكريم الجيلي إلى هذا الشيخ : البارع في الحقيقة؟

في زبيد اليمن، التقى الجيلي بالشيخ إسماعيل الجبرتي، فاتخذه شيخاً ، ولزمه، ورأى فيه *أستاذ الدنيا، وشرف الدين، وسيد الأولياء المحققين،*

---

(١) الصوفية والفقهاء في اليمن، ص ١٥ - طبقات الخواص، ص ٤٠٦.

(٢) الإنسان الكامل ١/٧٤.

(٣) الصوفية والفقهاء ص ١٦.

(٤) الصوفية والفقهاء ص ٣٢، وانظر ترجمة ابن جميل في مرآة الجنان لليافعي ٤/١٣٦. العقود اللؤلؤية للخزرجي (مخطوط) ١/١٠٧.

(٥) انظر : النادرات العينية، أبيات ٢٧١/٢٧٣/ ٢٧٧.

والقطب الكامل، والمحقق الفاضل[1] .. *غريب الأولياء، ومحل نظر الله إلى هذا العالم*[2] .. *القطب الأكبر، والكبريت الأحمر*[3] .. ولم يقل الجيلي عن أحد من الصوفية، سواء المعاصرين له، أو السابقين عليه -بما في ذلك ابن عربي- أنه كان (شيخه) عدا الجبرتي! وقد ألف الجيلي في شيخه الجبرتي: *جملة قصائد عديدة* منها القصيدة التي يصفه فيها بأنه:

مَلِكُ الصِّفَاتِ وَكَامِلُ الذَّاتِ الذى
فَــاحَ الشَّمَـالُ بِعِطْـرِهِ وَجَنُـوبِـهِ[4]

الجبرتي

لدينا طائفة من المشاهير، يُلقَّب الواحد منهم بالجبرتي؛ نسبةً إلى جَبَرْت وهي بليدة صغيرة بأطراف اليمن[5] . ويعنينا منهم الآن، شيخ الجيلي: شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم بن أبي بكر الجبرتي، المتوفى ٨٠٦ هجرية.

كان الجبرتي شيخ صوفية اليمن في وقته، يقول المزجاجي المؤرِّخ : *عندما حان وقت تولية الشيخ إسماعيل الجبرتي مشيخة الصوفية، وذلك بعد أن كثر أتباعه واشتهر أمره، اجتمع الصوفي الكبير رضي الدين أبو بكر الموزعي بالشيخ أبي بكر السراج، صاحب قرية السلامة، فأشار عليه بأن يُنصِّب الجبرتي فقَبِل منه ذلك، وانتظر حتى جاء وقت السماع، فقام في تلامذته، وألبس الجبرتي عمامته، وقال لهم: قد نصّبته عليكم شيخاً*[6]

---

(١) الإنسان الكامل ٢/٢٤.

(٢) المناظر الإلهية ص ٤٣.

(٣) الكهف والرقيم ورقة ١١ب.

(٤) الإنسان الكامل ٢/٤١.

(٥) ابن حجر العسقلاني: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) القسم الأول، ص ٣٦٧ .

(٦) الصوفية والفقهاء، ص ٢٥.

وقد أوردنا هذا النص بتمامه، لما يوضحه من أن تولية الجبرتي كانت بعد شهرةٍ واسعة أهَّلته لهذا المنصب، وأن هذا التنصيب كان في اجتماع صوفي كبير يشهد بازدهار الحياة الصوفية في اليمن آنذاك. كما يظهر من النص، انتشار مجالس السماع في تلك البيئة التي سيأتي إليها الجيلي ليعيش فيها.. وقد تكرَّر ذكر الجيلي لهذه السماعات الصوفية، التي كانت تقام هناك آنذاك في مناسبات مختلفة.

ويرجع الفضل للجبرتي في تطوير المراسم الصوفية في عصره، فقد عمل على تطوير مجالس السماع التي : *أدخل عليها أشياء جديدة، وكانت جلسة السماع تستغرق في بعض الأحيان الليلة بأكملها، وكان يحضرها بعض الحكام*[1] وكانت للجبرتي نظرة خاصة لمجلس السماع، فكان يقول لتلامذته: *السماع حرام على مَنْ لايعرف معانيه، وهو لمن فُتح عليه في التصوف، وإلا فهو حرام على كل شخص*[2] .. وقد حبَّب الجبرتي تلامذته في مجالس السماع، حتى أنه يحكى أن أحدهم ، وهو الصوفي محمد بن شافع مات في سماع صوفي ، بعد أن اشتدَّ هياجه ووَجْده[3] .

كما يرجع الفضل للجبرتي في رواج الفكر الصوفي في اليمن، والاهتمام بمؤلَّفات ابن عربي.. وكان الجبرتي في أول أمره متبعاً للطريقة القادرية، لكنه كوَّن بعد ذلك مدرسة خاصة قامت على أفكار ابن عربي وروَّجت له ببلاد اليمن، خاصةً مدينة زبيد . وقد احتضن الجبرتي في مدرسته أنصار ابن عربي في اليمن، كالرداد والمزجاجي والمعيدى[4] .

---

(١) الصوفية والفقهاء ص ٣٢.

(٢) الخزرجي : العقود اللؤلؤية ٢٤٨/٢ .. عن الصوفية والفقهاء، ص ٣٣.

(٣) الصوفية والفقهاء، ص ٣٣.

(٤) الصوفية والفقهاء في اليمن ص ٧٦.

وهكذا كانت للجبرتي مدرسته، التي عملت في إحياء التصوف، مما أثار حنق الفقهاء الذين لم يمكنهم عمل شيء حيال ذلك، لما كان للشيخ الجبرتي من سلطة واسعة وتقرّب الحكام له، خاصة سلاطين بني رسول (دولة سُنية[1] حكمت اليمن حتى الربع الأول من القرن التاسع الهجرى) بل تعدَّت سلطة الجبرتي ممارسة الشعائر الصوفية، إلى القيام بإصدار أحكام في حق المخالفين والمعادين للصوفية.. ثم تؤول الزعامة الروحية لهذه المدرسة وللحياة الصوفية في زبيد بعد الجبرتي، إلى تلميذه -صاحب عبد الكريم الجيلي- الشيخ أحمد بن أبي بكر الرداد ..

ونظراً للأثر الكبير الذى خلفه الجبرتي في مريده الجيلي، وعلى سبيل التعريف بتلك الشخصية المؤثرة، والتعرُّف إلى المناخ الصوفي الذى ساد باليمن آنذاك .. نورد فيما يلي ، النص الكامل لترجمة الجبرتي الواردة في طبقات الخواص للصوفي اليمني أبي العباس أحمد بن أحمد الشرجي الزبيدى المتوفى سنة ٨٩٣ هجرية . يقول :

أبو المعروف إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الصمد الجبرتي الزبيدى مولداً ومنشأً، العقيلي نسباً، الشيخ الكبير العارف با لله تعالى، المربي شيخ شيوخ الطريقة على الإطلاق، وإمام أهل الحقيقة بالإتفاق ، صاحب الكرامات الخارقة، والأحوال الصادقة. صحب في بدايته جماعة من المشايخ الأكابر ، وظهرت عليه بركتهم، وفُتح عليه بفتوحات كثيرة ، حتى لحق من قبله وفات من بعده، وصار فريد دهره ووحيد عصره. وصحبه جمعٌ كثير، وانتفعوا به، ولم يكن له نظير من مشايخ اليمن في كثرة الأتباع والأصحاب، من الملوك والولاة والعلماء، وغيرهم مَن عامة أهل البلد، وكراماته أشهر من أن تذكر وأكثر من

---

(١) أسس هذه الدولة الرسولية، الملك المنصور عمر بن علي بن رسول (كان حكمه من ٦٢٩ إلى ٦٤٧هـ) ثم تولى بعده ابنه المظفر يوسف بن عمر، ثم المجاهد والمؤيد والأفضل والأشرف ثم الناصر (الذى توفي ٨٢٧ هجرية).

أن تحصر ، وقد جمعها بعض أصحابه في مجلد، ونحن نشير إلى شيء من ذلك على جهة الاختصار.

من ذلك ما يُحكى عن الشيخ عبد الرحمن ابن الشيخ الكبير عبد الله بن أسعد اليافعي، أنه قال: اجتمعت مرة برجل من رجال الله تعالى، على الكثيب الأبيض من ناحية أبين فكاشفني بأشياء كثيرة، وتكلم عن سرى بشئ ، فسألته عن صاحب الوقت، فقال : هو الشيخ إسماعيل الجبرتي .

ومن ذلك، أن الشيخ حضر مرة سماعاً، فلما كان في أثناء السماع، إذا به قد صرخ صرخات كثيرة، وجعل يجرى في الطابق، وهو يقول : الجلبة الجلبة. ثم استقام وأخذ يشير بيده كالذى يمسك شيئاً ، ثم وقف ما شاء الله كذلك، ثم رجع إلى السماع، فلما كان بعد ليال، وصل الشيخ يعقوب المخاوى من السفر، وأخبر أنه حصل عليهم في البحر ليلة كذا ريحٌ عاصف، وتغير البحر حتى أشرفوا على الهلاك، وقال: فقلت يا شيخ إسماعيل، الغارة يا أهل يس. قال: فرأيته والله بعيني، وقد أقبل على وجه الماء كالطائر، وأمسك الجلبة بيده حتى استقرت ، وسلّمنا الله تعالى ببركته.

وكان الشيخ يعقوب المذكور كثير السفر، فشكا إلى الشيخ كثرة ما يحدث عليه من أهوال البحر، فقال له الشيخ: إذا حدث عليك شيء، فقل: يا أهل يس، فلما حصل عليه ذلك، قال الذى أوصاه به، ففرَّج الله عنه.

ومن ذلك ما يُحكى عن الشيخ حسن السوجي أنه قال: كنتُ كثير العناية بأمر السلطان سعد الدين والمسلمين بأرض الحبشة، فبلغني أن الكفار ظهروا عليهم في بعض الحروب وقتلوا منهم ، فاتعبني ذلك كثيراً، فكنت ألازم الشيخ لهم ملازمةً شديدة، فكان ذات ليلة حضرت معه سماعاً، فخطر بقلبي أمر المسلمين وما هم فيه، فبمجرد أن خطر لي ذلك، وإذا بالشيخ يقول: قد نفعت الملازمة . فلما انقضى السماع ذهبت إلى بيتي وقعدت انتظر الفجر، فبينما أنا قاعدٌ أقرأ سورة يس أخذتني سنة خفيفة، فرأيت الشيخ قد وقع في الكفار،

وأخذ جميع ما معهم من السلاح، وكسره، حتى لم يبق شئ ينتفع به، ثم عاد إليّ حسي، فلما صليت الصبح ذهبت إلى الشيخ، فحال أن سلمت عليه، قال لي: ما رأيت ؟ فأخبرته بذلك، فلما كان بعد أيام يسيرة، جاء العِلْم أن سعد الدين والمسلمين ، انتصروا على الكفار وقتلوهم ومزقوهم في أطراف البلاد. والحمد لله رب العالمين.

ومن كراماته ما أخبر به بعض الفقراء الثقات قال: صليت بالشيخ يوماً بعض الصلوات، وكان معي درهم فاشتغل قلبي به من حيث إنه لايقع موقعاً من ضرورة العيال، فأنسيت قراءة الفاتحة في ركعة من الركعات ، فلما سلّمت، قام الشيخ وجاء بركعة ، فلما فرغ قال لي: أعد الصلاة فإنك تركت الفاتحة بفكرك في الدرهم وأمر عيالك.

ومن ذلك ما يروى عن رجل من أهل مكة يقال له الفقيه عبد الرحيم الأميوطي، أنه قال : كنت لا أعتقد الشيخ إسماعيل، وكنت أحطُّ منه. فبينما أنا ذات ليلة بين النائم واليقظان، وإذا بي أرى الشيخ قد دخل عليَّ في جماعة، فسمعته وهو يقول لآخر : هات الوجع الفلاني. فجاء به، فوضعه عليَّ ؛ ثم قال: هات الوجع الفلاني. فجاء به فوضعه عليَّ، ثم ما زال يقول هات الوجع الفلاني ويضعه عليَّ، حتى وضع عليَّ قدر عشرين وجعاً، حتى كدت أموت، وخرج. قال: فبقيت تلك الأوجاع عليَّ باقي ليلتي ويومي ذلك، إلى العصر، فأرسلتُ إليه واستعطفت خاطره، فجاء إليّ فرفع ذلك كله عني، وقمت كأن لم يكن بي شئ، فتبت إلى الله تعالى، وحسنت عقيدتي في الشيخ. نفع الله به.

ومن ذلك ما يحكى عن الشيخ حسن الجبل قال: مرضت مرةً مرضاً طويلاً، فعقدت مع الله تعالى عقداً أن لا أتعلق بأحد من المخلوقين، فدخل عليَّ الشيخ يزورني وقال لي : يا حسن أنت عقدت مع الله تعالى عقداً أن لاتتعلّق بأحد من المخلوقين؟ فقلت : نعم ياسيدي ، فقال : هكذا الفقراء، ثم قام وخرج وخرجت أمشي معه، كأن لم يكنِ بي شئ .

ومن ذلك ما يُحكى أن الفقيه علي بن عثمان المطيب، كان يصحب الشيخ ولبس منه الخرقة، وكان إذا نابه أمر يأتي إليه ويلازمه، فمرض مرةً ولده الفقيه محمد مرضاً شديداً ، فجاء إلى الشيخ وقال: إن ولدى غير طيب. ولازمه في ذلك، فقال له : الولد طيب، ولكن غيره غير طيب . فلما كان بعد أيام شفي الولد ومرض الفقيه، فعرف أن إشارة الشيخ بقوله غيره غير طيب إليه، فأيقن بالموت، وكتب وصيته، وأمر أن يحفر له قبر.. ثم مات بعد ذلك رحمه الله تعالى .

ومن كراماته بعد موته نفع الله به، ما حكاه القاضي فخر الدين النويرى المكى قال: رأيت الشيخ إسماعيل الجبرتى فى المنام بعد وفاته ، وأنا نائم فى المسجد الحرام وهو يقول لى : والله ما مت وإنى لحى أرزق، وإنى عند ربى مع النبيين والصديقين والشهداء.

ومن ذلك ما حكاه بعض الأخيار قال: رأيت الشيخ فى قبره على سرير وعنده جماعة، وهم يقرأون سورة يس، فقلت له: يا سيدى أنت في القبر، كما كنت في الدنيا، أنت وأصحابك تقرأون سورة يس! فقال: نعم، أنا على ذلك.

ورأى بعض الناس الشيخ عبد اللطيف العراقى، صاحب عدن، فى المنام وهو يقول له: تحب أن ترى القطب؟ قال : فقلت: نعم يا سيدى. فقال: هو هذا.. وإذا بالشيخ إسماعيل نفع الله به.

وكان الفقيه عبد الرحمن بن زكريا الآتى ذكره يعرف بنقّاد الأولياء، وكان يقول: والله ما مثل الشيخ إسماعيل، لا في الشام ولا فى اليمن ولا فى العراق ولا في الحرمين. واجتمع الشيخ يوماً بالفقيه أبى بكر بن أبى حربة، فحصل على الفقيه حالٌ حتى غاب عن حِسّه، فلما أفاق قال: والله يا إسماعيل ما عرفك إلا الله، والله ما أنت إلا حصل لك ما لم يحصل لأحد مثلك[1] .

---

(١) انظر تحليلنا لروايات الكرامات، فى الفصل الذى خصصناه لذلك فى كتابنا المتواليات دراسات في التصوف تحت عنوان : كرامات الصوفية ، نصٌ أدبيٌ مضادٌ للتصوف !

ومن كلام الشيخ نفع الله به في الحقائق قوله: السالك هو الذى يجب طهارة نفسه وتزكيتها والتخلق بأخلاق الله تعالى. وقال : كن طالب الاستقامة لا طالب الكرامة.

وقال : الواردات ثمرات الأوراد. وقال : الإرادة ترك ما عليه العادة. وقال: سبحان مَنْ سكّن قلوب العارفين بوجود المفقود، إن الله تعالى يغار على قلوبهم أن تشتغل بغيره. وقال : أهل السكون، لو سقطت السماء على الأرض ما اهتزوا لذلك.

وقال نفع الله به: أجمع علماء أهل الطريقة، على أن العافية، أن يتولاك الله ولايكلك إلى نفسك. وكان يقول : السماع محك الرجال، فمن لا ورد له لا وارد له. وقال مرة فى سماع: مَنْ لم يعرف المعانى ، فالسماع عليه حرام. وقال أيضاً: مَنْ لم يحسن إحالة الكلام، فالسماع عليه حرام. وأثنى بعض الناس على السماع بحضرة الشيخ فقال: نعم هو لمن فتح عليه وإلا فهو حرام على كل ذى نفس. وقال مرة فى السماع: هذه طريقة أهل الله يا فقراء ويا مريدون لاتكذبوا على الله. وسمع مرة قوالاً فى سماع وهو يقول :

أَلاَ يا صَاحِبِى هَـذَا المُصَلّـى
وتِلْكَ مَلاَعِبُ الظّبى الرَّخِيـم

فقال : وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض. وسمع مرة قارئاً يقرأ ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ حتى بلغ إلى قوله ﴿هذا يومكم الذى كنتم توعدون﴾ .. فقال : قامت دولة الفقراء يا لها من دولة . ثم أنشد :

مَـا ضَرَّ مَـنْ جَاء غَداً مكرَّماً
تَـساهِيَنَ فى الدُّنيَـا وما استَحْقَرا

وكان يقول : إن السماع هو الصفا الزلاق الذى لايثبت عليه إلا أقدام الرجال. وكان يقول: أحسن أحوال العبد، أن يموت محباً لله عارفاً به. وقال: إن الله تعالى يغضب لأوليائه، وإن لم يغضبوا. وقال مرة لبعض أصحابه: لاتجالس أولياء الله تعالى إلا بالأدب، فإنهم جواسيس القلوب. وقال نفع الله به: التصوف، الخروج عن العادات، وعن هذه النفس، وما خرج عنه الإنسان، كان الله عوضاً عنه.

وسئل مرة عن الإسم الأعظم، فقال : الاسم الأعظم من حيث هو، هو الإسم الذى له المزية على سائر الأسماء، ومن حيث الناس ، كل مَنْ فتح عليه باسم كان فى حقه اسماً أعظم، لأن معنى الإسم الأعظم هو الذى يستجاب به الدعاء، حتى قال بعضهم : الاسم الأعظم هو حضور القلب. وقال نفع الله به: قال بعض المشايخ : الاسم الأعظم هو البكاء عند الدعاء. وكان يقول: لا تقام صلاة الصبح وصلاة العصر فى مسجد الأشاعر، إلا إذا اجتمع فيه أربعون ولياً لله تعالى، عشرون من أهل البلد، وعشرون من أهل البادية. وقال نفع الله به : إن مسجد الأشاعر مذيبة للذنوب . وكلامه فى هذا الباب وكراماته بحر لاساحل له، وفيما ذكرناه دليل على مالم نذكره، وفى هذا القدر كفاية إن شاء الله تعالى.

وكانت وفاته نفع الله به فى شهر رجب الفرد من شهور سنة ست وثمانمائة، ودفن بمقبرة باب سهام من مدينة زبيد، وله هنالك مشهد عظيم، لم يكن فى تلك المقبرة أعظم منه، وعليه أثر النور والبركة ظاهر.

وخلف جماعة أولاد ، أنجبهم الشيخ الأجل الولى الكبير رضى الدين أبو بكر الصديق، وهو الذى قام بالموضع والفقراء بعد أبيه، وسلك مسلكه فى جميع أموره، وكان فيه من حسن الخلق ولين الجانب ولطف الشمائل ما يجل عن الوصف، وإليه انتقل سر والده، فكان هو وارثه ظاهراً وباطناً، وظهرت له كرامات تدل على ذلك. وكان والده يثنى عليه كثيراً، ويشير إليه بالولاية

التامة. ولما توفي والده رحمه الله تعالى، كتب إليه الفقيه الأجل الصالح محمد بن أبي بكر بن أبي حربة المعروف بالمحجوب يعزيه عن والده، قال الفقيه محمد المذكور: لما أخذت القلم وأردت أن أكتب إليه تعزية قيل لي : لاتكتب إلا تهنئة بما انتقل إليه من وراثة سر أبيه. فكتب إليه بذلك، ومن جملة ما كتب به إليه قوله:

أهَنِّيكَ يا ابْنَ الشُّمِّ مِنهُ بِوابِلٍ
يَعُمُّ جَميعَ العَالمينَ مَعَاطِرا

ومما كتب به أيضاً قوله :

إليكَ إليكَ خُلْعَتَنا لاعَلَيْنَا
جَلالُكم فَأفْدَى مِنْ جَلالِ

وبلغني أن جماعة من أصحاب والده، حددوا عليه التحكيم[1] بإشارة حصلت لبعضهم من الشيخ الكبير، في منام رآه فيه. وكان أكابر أصحاب والده كالشيخ أحمد الرداد والشيخ محمد المزجاجي وغيرهم، يستمدون من أنفاسه ويعولون على رأيه في جميع ما ينوبهم . ولم يزل على قدم والده من الاجتماع على تلاوة القرآن، ومجالس الذكر، والمشي في قضاء حوائج المسلمين، إلى غير ذلك من أفعال البر؛ حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى في شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة، ودفن مع والده في قبره رحمهم الله أجمعين ونفع بهم آمين.

وخلفه في القيام بالمواضع ولده الشيخ الأجل الأوحد إسماعيل بن أبي بكر، وعمره يومئذ نحو خمس عشرة سنة، مع وجود جماعة من أعمامه. أجمع على ذلك أكابر أصحاب جده، كالشيخ محمد المزجاجي وغيره، لما ظهر لهم فيه من مخايل النجابة والأهلية، فكان فوق ظنهم، وقام بحمد الله تعالى أتم قيام،

---

(١) يقصد : اختياره خلفاً لوالده في مشيخة الطريقة.

وسلك مسلك أوائله وسلفه، وله في طريق القوم وعلومهم معرفة تامة، لا يقارنه أحدٌ في ذلك من أهل عصره، ومشاركة كاملة في كثير من العلوم[1].

*　*　*

والآن .. فلننظرْ في الأسباب التي دعت الجيلي إلى تفضيل مدينة زبيد[2] على غيرها من المدن التي زارها، فكان يسافر عنها ثم يعود إليها:

أولاً: كانت زبيد مقراً للشيخ الجبرتي، وقد ارتبط الجيلي بهذا الشيخ ارتباطاً قوياً، كما يظهر من كلامه عنه.. وعادةً ما نجد الصوفي مرتبطاً بشيخ يأخذ منه الطريق، وهناك أمثلة عديدة على ذلك في التصوف الإسلامي كارتباط الشاذلي بالشيخ عبد السلام بن مشيش، وابن عربي بأبي مدين، وغير ذلك الكثير .. وعموماً فالصوفية تقول : ***مَنْ لاشيخ له فالشيطان شيخه.***

ثانياً : كانت زبيد في الوقت الذي وفد إليها فيه الجيلي ، حافلة برجال التصوف، سواء من سُكّان البلاد وأهلها ، أمثال شيخه الجبرتي وصديقه أحمد الرداد وأبو بكر السراج، أو من الوافدين عليها كالمقدسي والكرماني وإبراهيم القاري وقطب الدين بن مزاحم.. وقد كان ذلك من أقوى الأسباب التي جعلت الجيلي يفضّل دوماً مدينة زبيد. فالصوفي لايتنفس إلا في جو روحي ملائم، أو بعبارة صوفية بين إخوان .. وقد رأينا كيف رحل ابن عربي من الأندلس إلى الشام بحثاً عن هذا الجو الملائم، وكذلك فعل الصوفي الأندلسي الكبير ابن سبعين الذي جاء إلى مصر من بلاد المغرب ثم انتهى إلى بلاد الحجاز .. وغير ذلك الكثير من الأمثلة .

---

(١) طبقات الخواص، ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) زبيد اسم واد في الجانب الغربي من بلاد اليمن، وبه مدينة "يقال لها الحصيب" ثم غلب عليها اسم الواد فلا تعرف إلا به، وهي مدينة مشهورة باليمن، ينسب إليها جمع كبير من العلماء (معجم البلدان، مادة زبيد، المجلد الثالث ص ١٣١، ١٣٢).

ثالثاً : كانت للصوفية هناك، مكانةٌ مرموقة عند الحكام، فكان ملوك بني رسول يقرِّبون الصوفية إليهم، إذ كان الملك المجاهد يعتقد في الشيخ الجبرتي ويحسن الظن به[1] . ويقول المؤرخ اليمني يحيى بن الحسين: *إن الملك الناصر أحدث في آخر مُدَّته أحداثاً غير مستحسنة، منها تقريب المبتدعة من المتصوفة.. من الذين عملوا بالمتشابهات من كلام ابن عربي، وهم فرقتان الأولى أخذت بظاهر كلامه فعطلت ، والثانية تناولت باطن كلامه كالكيلاني يقصد الجيلي والرداد ومجد الشيرازي الفيروزآبادي صاحب القاموس*[2] .

وقد بلغ من تقريب الحكام للصوفية أن : *كان لنفوذ دولة الصوفية في تلك الفترة، المرتبة الثانية بعد سلطة بني رسول مباشرة* [3] .

رابعاً : أدت مكانة الصوفية لدى الحكام في ذلك الوقت، إلى وجود مناخ ملائم من الحرية الفكرية والعملية بالنسبة للمتصوفية .. فقد "*توسّع الصوفية في إظهار شعاراتهم وعقدت السماعات في أكثر مساجد زبيد دون أي اعتراض من قبل الدولة*"[4] . وراجت بزبيد كتب ابن عربي ؛ *وكانت تباع وتشترى بالأسواق، وتوافد إلى المدينة في حكم بني رسول وافدون من صوفية شتى البلدان في صورة دراويش وزهاد متنسكين*[5] .

---

(١) الصوفية والفقهاء في اليمن ص ٤٩.

(٢) يحي بن الحسين : غاية الأماني في أخبار القطر اليماني (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٥٦٩/٢.. ويقول ابن العماد في أخبار سنة ٨٢٧ : فيها توفي الملك الناصر .. صاحب اليمن، استقر في المملكة بعد أبيه سنة ٨٠٣ ، وجرت له كائنات وكان فاجراً جائراً، قال ابن حجر: مات بسبب صاعقة سقطت على حصانه، فارتاع من صوتها فتوعّك ثم مات في سادس عشر جمادى الآخرة، قال تعالى : ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ﴾ انتهى بحروفه (شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ذخائر التراث العربي/ بيروت، الجزء السابع ص ١٧٧).

(٣) الصوفية والفقهاء ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق ص ٤٨.

(٥) المرجع السابق ص ٨٢.

وهكذا كان هذا المناخ الصوفي لمدينة زبيد، من الأسباب القوية التي تجعل الجيلي يفضل هذه المدينة اليمنية .

* * *

وفي هذا المناخ الصوفي، عاشت مدرسة إسماعيل الجبرتي وزاد نشاط شيخها، فكان أول من أقام السماع للأسر احتفالاً بمناسباتهم العائلية، وأول من احتضن أتباع ابن عربي ودافع عنهم أمام الفقهاء، كما كان أكثر صوفية اليمن حظوة لدى حكام بني رسول: المجاهد والأفضل والأشرف والناصر.

وفي مدرسة الجبرتي، عاش الجيلي، وعُرف كواحدٍ من أتباع هذه المدرسة الصوفية، بل لقد اعتبره الأهدل (من نُدماء الشيخ الجبرتي) فنال الجيلي بذلك حظه من حملة الفقهاء على الصوفية بعد ذلك، يقول عنه الأهدل: هو أهلكهم في هذا البحر[1] (يعني القول بالحلول) .. كما عَدَّ كتاب الجيلي الإنسان الكامل: دستور المتصوفين[2] ... ويحكي ابن الأمير — من أعداء الصوفية، توفي ١١٨٢هـ— بعد وفاة الجيلي بقرون أنه: *وقع معي عارض إسهال زيادة على سنة ونصف ولم ينفع فيه دواء .. وجاء إلى أحد فقهاء صنعاء بكتاب الإنسان الكامل ومعه للضنون به على على غير أهله.. فحرقهما وخبز لي على نارهما خبزاً أكلته بنية الشفاء من هذا الداء، فذهب بحمد الله*[3] .

---

(١) الأهدل : كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين ص ٢١٤ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٧٧.

(٢) الصوفية والفقهاء ص ٧٦.

(٣) ديوان ابن الأمير ص ٣٢٦ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٦١.

ويظهرنا كلام ابن الأمير على (الشكل) الذي اتخذه صراع الفقهاء والصوفية في تلك الحقبة التي عاش فيها ابن الأمير، وهو شكل يختلف مع مثيله في الحقبة السابقة —ما بين القرنين السادس والتاسع الهجري— وتتفق في الوقت ذاته مع المظاهر الثقافية لتلك الحقبة التي بدأت مع القرن العاشر الهجري. فإذا أردنا صورة من صور صراع الفقهاء والصوفية في ثقافة ما بين القرن —

معاصرو الجيلي

في مدينة زبيد، وفي غيرها من المدن والقرى التي زارها الجيلي أو عاش فيها فترةً. التقى بصوفية كثيرين فاستفاد منهم وذكرهم في كتاباته، مُعترفاً لهم بحسن المعاشرة والإخوة في الطريق الروحي.. والجيلي يدعوهم "بالإخوان"، وهو تعبير صوفي أطلقه أهل الطريق على أصحابهم، الذين سماهم السهروردي: إخوان التجريد !

وأول الإخوان الذين ذكرهم الجيلي، هو: الأخ العارف الرباني ذو الفهم الثاقب والذكاء الباهر الراجح الراسب والتجريد والتفريد والقدم الصدق في المطالب، عماد الدين يحي بن أبي القاسم التونسي المغربي، سبط الحسن بن علي[1]. ويقول الجيلي إنه ألّف **الكهف والرقيم** استجابةً لطلبه، وإجابةً على سؤاله؛ وقد كان هذا الكتاب -كما ذكر الجيلي فيه- أول مؤلفاته في علم التحقيق .

ومن معاصري الجيلي الذين التقى بهم واستفاد منهم: خواجة بهاء الدين محمد بن الشاه نقشبند الأويسي (ولد ٧١٧، وتوفي ٨٢٧ هجرية) وهو صاحب الطريقة النقشبندية في التصوف .. وممن ذكرهم أيضاً، الشيخ العارف: جمال الدين الملقب بالمجنون[2] .

- السادس والقرن التاسع الهجري وجدنا ابن أياس يقول في حوادث سنة ٨٧٥ هـ :

وفيها نشبت معركة حامية الوطيس في أمر ابن الفارض وابن عربي وكانت حامية الوطيس، إذ ألفت الكتب، ووضعت المصنفات في تسفيهه، بل وتكفيره .. كما ألفت كذلك الكتب في الدفاع عنه" (بدائع الزهور في وقائع الدهور، الهيئة المصرية، ٣/ ٤٢)

وهكذا كانت الخصومة الفكرية تأخذ شكلاً ثقافياً نظرياً، يتمثل في وضع المصنفات والكتب، أما في الحقبة التالية عليها، فقد كانت الخصومات الفكرية والمذهبية، ذات طابع يتمشى مع الثقافة التي تأكل الخبز الذي أنضجته نار الكتب !!

(١) الكهف والرقيم ، ورقة ١ ب .

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٤٧.

ويذكر الجيلي أنه قد التقى في زبيد بالفقيه حسن بن أبي السرور، ويستشهد في المناظر الإلهية ببعض أقواله الذوقية[1] .. كما يذكر الجيلي الأخ الفقيه أحمد الجبالي الذي كان يحضر معه السماعات في مسجد الجبرتي[2] .

ومن المؤكد أنه كانت للجيلي علاقة وطيدة مع معاصريه، من أتباع الشيخ إسماعيل الجبرتي، كالمزجاجي[3] ، والعبيدي[4] ، ومحمد بن شافع، وقطب الدين مزاحم بن أحمد بامزاحم[5] ، والشيخ عبد الله بن عمر المسن وأحمد الرداد، إلا أن علاقة الجيلي بالأخير كانت أشد ، إذ لم يذكر الجيلي في مؤلفاته أحداً من تلامذة الجبرتي، عدا (الرداد) الذي يتكرر ذكره كثيراً في كتبه.

كان أحمد بن أبي بكر الرداد من كبار صوفية اليمن، وأكبر تلامذة الجبرتي على الإطلاق؛ وقد تولى المشيخة والجبرتي على قيد الحياة.. إذ يذكر الرداد أن الجبرتي أذن له بالمشيخة، ونصَّبه "ليلة السبت ٢٢ من شعبان سنة ٨٠٢ بمسجده المعروف بزبيد بمحضر جمع من الشيوخ والفقراء والمريدين" وبذلك يكون تنصيب الرداد للمشيخة قبل وفاة شيخه بأربع سنوات[6] .

---

(١) المناظر الإلهية ، ص ٤٤.

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ١١ب.

(٣) هو محمد بن محمد بن أبي القاسم المزجاجي، المتوفى٨٢٩ .. مؤرخ يمني، ألف في تاريخ التصوف كتاب : هداية السالك إلى أهدى المسالك (مخطوط) .

(٤) هو الصوفي اليمني أحمد العبيدي، المتوفى ٨١٥ .. كان صوفياً عارماً، وقد نقل عنه الأهدل قوله: المذنبُ عندي أنبل من منهاج النووي !

(٥) كان بامزاحم من مدينة بروم اليمنية، وكان يتردد على مدينة زبيد للاجتماع بالشيخ الجبرتي، الذي كان يعيره كتب ابن عربي (الصوفية والفقهاء ص ٧٨).

(٦) أبو بكر العيدروس : الجزء اللطيف من التحكيم الشريف، ص ٢٢ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٣٦.

كما تولى الرداد زمام القضاء العام باليمن، مما زاد من سطوة الصوفية ونصرتهم على الفقهاء، فجمع بذلك بين التصوف والقضاء.. وترجح صلة الجيلي القوية بالشيخ أحمد الرداد، إلى أن هذا الأخير كان أقرب إلى الجانب الفلسفي من التصوف -وهو الجانب الذي عني به الجيلي - فقد ذكر السخاوي أن الرداد *وإن كانت لديه فضائل كثيرة، إلا أنه قد غلب عليه حُب الدنيا والميل إلى تصوف الفلاسفة* [1] .. أما الشرجي الزبيدي، فقد أفرد ترجمةً مطولة[2] له، منها إنه : كان شيخا كبيراً عارفاً عالماً عاملاً كاملاً محققاً لعلوم الطريقة، متفنناً في كثير من العلوم الشرعية والأدبية وغير ذلك، اشتغل في بدايته بالعلم، حتى برع فيه، ثم أقبل على العبادة والرياضة، وحج إلى بيت الله الحرام، وزار قبر نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، على قدم التجريد مع جماعة من الفقراء بعد أن صحب الشيخ العارف الكبير إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي، وتحكم له واختص به، وصار أكبر أصحابه. وكان الشيخ يثني عليه كثيراً حتى قال: إني لأعرف المتخلقين من أصحابي والمتعلقين ، فما لأحد منهم ما لابن الرداد من التخلق والتعلق، وكان قد يأتيه من يسأله التحكم فيقول له: تحكم على الشيخ أحمد الرداد، وقد يكون ذلك بحضرته، وما كان يفعل ذلك لأحد من أصحابه مع كثرتهم، وكان كثيراً ما يقرأ عليه كتب القوم بحضرة الشيخ، ويكون هو المتكلم والمخبر وغير ذلك، ووقفت له على ترجمة بخط جدي العلامة سراج الدين عبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي رحمه الله تعالى، وصورتها الشيخ الصالح شهاب الدين أحمد بن القاضي رضي الدين أبي بكر ابن محمد الرداد التيمي القرشي شيخ الزمان والمكان، والمشار إليه بالبنان في البيان، إنسان الأعيان وعين الإنسان، إمام الطريقة وبحر الحقيقة، وينبوع المعارف الإلهية ومعدن العوارف الحقيقة، انتهت إليه رياسة الصوفية باليمن وأقر له بالفضل علماء الزمن، وحببه الله إلى خلقه ووضع له القبول في فعله ونطقه، وكانت له

---

(١) السخاوي : الضوء اللامع بأعيان القرن التاسع (القاهرة ١٣٥٢هـ) ١/٢٦٠.

(٢) طبقات الخواص، ص ٨٨.

رياضة حسنة اجتهد فيها نحو عشرين سنة حتى رقى من رتبة المعالى أعلاها فعلاها، وحوى من العلوم الإلهية فَحْوَاها فَحَوَاها ، ودان له بذلك من فى أدنى البلاد وأقصاها، ورزق من الأخلاق الحسنة أوفاها وأسناها، فسبحان من حلاه بحلى المعارف، بل به حلاها وأعطاه من المحاسن ما يقبلها ويرضاها، وفد إليه الناس من كل جانب ووسعت أخلاقه الأقارب والأجانب ونصب المشايخ فرفع أقدارهم فأكرم به من رافع وناصب.

وبلغنى فى سنة اثنين وسبعين وسبعمائة أنه كان يحضر مائدته كل صباح ومساء، قريب من ثلاثمائة رجل ولايرى منه تضجر ولا عبوس، ولو كان فى غاية الفقر والبؤس، وفيه من الكرم والجود ما يستبعد حاتماً وكعباً، ويزيد أدناه على عدد الحصباء . وسمعته يقول : انه ولد فى سنة سبع وأربعين أو ثمان وأربعين وسبعمائة، وهذا بعض الترجمة المذكورة اقتصرت عليه اختصاراً، وكان رحمه الله تعالى فى غاية ما يكون من سهولة الأخلاق ولين الجانب وسماحة النفس وبذل الجاه والمال، كثير السعى فى قضاء حوائج المسلمين، وكان للملوك يسارعون إلى ما يقول ويقبلون منه ببركة صدقه فى ذلك.

* * *

وقد ترك الرداد عدة مؤلفات فى التصوف ، فإلى جانب شرحه لعبارة أبى الغيث بن جميل سالفة الذكر، نجد له عدة تآليف منها:

* عدة المسترشدين وعصمة أولى الألباب من الزيغ والزلل والشك والارتياب.
* الشهاب الثاقب فى الرد على بعض أولى المناصب.
* السلطان المبين والبرهان المستبين فى ظهور الحجة على من كفر أهل السماع من أولياء الله المقربين.
* تلخيص القواعد فى أصل حكم خرقة الصوفية.
* موجبات الرحمة (فى الحديث الشريف)

وقد كتب الرداد مؤلفاته في شجاعة تامة وحرية فكرية كاملة، بسبب ما كان له من سلطة القضاء الأكبر آنذاك. كما ترك ديوان شعر على لسان القوم.. يقول ابن حجر: شعر الرداد يتعلق بالاتحاد، وقد أفسد عقائد كثير من الناس[1] .

وتوفي أحمد الرَّدَّاد عام ٨٢١ هجرية.

---

(١) ابن حجر : أنباء الغمر بأبناء العمر (مصر ١٩٧١) ٣/ ٢٧٨.

الفَصلُ الثالث

أسلوبُهُ وَمؤلّفَاتُه

أسلوب الجيلي

يتميّز الأسلوب الصوفي، خاصة عند الصوفية المتأخرين من أمثال عبد الكريم الجيلي، بعدة خصائص. ولعل أوضح هذه الخصائص وأعمها، هو طابع الاستغلاق والالتزام بالرمزية الدقيقة.

ويرجع ذلك إلى عدة أمور ، منها أن الصوفية -كما يقول القُشيري- قصدوا إلى استعمال الألفاظ التي يكشفون بها عن معانيهم لأنفسهم، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها[1] .. وبذلك يكون الكلام بلغة الرمز والاصطلاح، أداةً يعبِّر بها الصوفية عن أحوالهم لإخوانهم أو لمريديهم، وتقيهم في الوقت نفسه الفتنة وإساءة الفهم من قِبَل العامة وأهل الرسوم.

وإذا كان الرمز عند الصوفية، هو على الحقيقة: فتحٌ غير مُتكلَّف وكلامٌ بلسان الأحوال. فإن الصوفية إنما يجدون مثلاً للاحتذاء في القرآن الكريم، يتيح لهم الأخذ بالأسلوب الرمزي . فالقرآن الكريم جاء ليخاطب كل البشر، وضرب فيه الله تعالى للناس الأمثال ليأخذ منه السامع على قدر حاله وعلمه، وهي صفة نجدها في أسلوب كبار الصوفية، الذين لا يفتأون يحذرون قارئ كتاباتهم من الإنكار عليهم، ويدعونه إلى الصبر على كلامهم، حتى يفتح الله على القارئ بمعانيه. كما كان للصوفية في رسول الله أُسوةٌ حسنة، فتأثروا بكلامه ونهجوا نهجه، ومن هنا يمكن القول بأن اتجاه الصوفية للرمز ومختصر الكلام، إنما يمكن أن نجد فيه صدى لقوله ﷺ : أُوتيت جوامع الكلم واختُصر لي

---

(١) القُشيري : الرسالة القُشيرية (تحقيق د. عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة) الجزء الأول، ص ١٨٧.

الكلام اختصاراً[1] .

ولهذه الأسباب، إلى جانب بعض المحن التى لقيها الصوفية عند استخدامهم اللغة العادية فى التعبير : لجأ الصوفية لاستخدام الرمز.

إلا أن الرمز الصوفى قد ضلّل كثيراً من الباحثين المحدثين فى حقل الدراسات الصوفية، فتعرض هؤلاء الباحثون إلى الخطأ فى الحكم على عبارات الصوفية[2] ... ومن هنا، لزم أن يكون هناك نوع من العلاقة بين الباحث وبين المعانى الصوفية الدقيقة، التى يقول الجيلى عنها إنها: ***لاتُفهَم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذُكرت مصرحة لحال الفهمُ بها عن محلها إلى خلافه***[3]. بعبارة أخرى، ينبغى على الناظر إلى عبارات الصوفية أن يلزم التأنى، مراعياً أن لكل حرفٍ مغزى، ولكل عبارة إشارة.

والأمر الثانى الذى يلزم الباحث فى دراسته للتراث الصوفى، ليجنّبه الفهم الخاطئ: الاهتمامُ بالكشف عن مضمون الرمز الصوفى الاصطلاحى. فقد تواضع الصوفية على اصطلاحات رمزية، بل إن هناك اصطلاحات رمزية تكون خاصة بصوفى بعينه، أو بمدرسة صوفية بخصوصها.. وقد استخدم الجيلى بعض المصطلحات الخاصة فى مؤلفاته، يقول الجيلى :

> *الشىء يقتضى الجمع، و **الأنموذج** يقتضى العزة، و **الرقيم** يقتضى اللذة. وكل من هؤلاء مستقل فى عالمه، سابح فى فلكه ، فمتى خلعت على الأنموذج شيئاً من صفات الرقيم، انجرم قانون الأنموذج عليك، ومتى كسوت الرقيم من حلل الأنموذج، لم تره فيه، لظهوره*

---

(١) جاء هذا الحديث الشريف فى: صحيح البخارى ٤/ ٢٣–٩/ ٢٩، ٣٢، ٧٥ وفى صحيح مسلم ٢/ ٦٤ وفتح البارى ١٣/ ٢٤٧ وسنن الدار قطنى ٤/ ١٤٤ والبداية والنهاية ١/ ١٩٨.

(٢) من أمثلة هذا الخطأ ، ما فعله المستشرق الفرنسى الكبير لوى ماسينيون، حين استند إلى عبارة الحلاج على دين الصليب يكون موتى وقال بأن الحلاج هو : مسيح العالم الإسلامى !

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٥.

بما ليس له. ونعني بالرقيم هنا: العبد، وبالأنموذج : قطب العجائب .. إلخ [1] .

ومن هنا، فقد اقتضى البحث في كتابات الصوفية، الرجوع في أحيان كثيرة إلى كتب المصطلحات، حتى يمكن الاقتراب -قليلاً- من المعنى المقصود إليه، وحتى لايبدو الكلام وكأنه لا ضابط له[2] .

والأمر الأهم من ذلك كله، والذى ينبغى علينا مراعاته عند النظر فى تآليف الصوفية، أملاً فى أن تتكشف لنا معانيها، هو : الذوق . فالعمل الصوفى فى النهاية هو عمل فنى، مُفعم بالرموز والإيماءات والتلويحات التى لا تتكشف إلا بضرب من التذوق والاستشفاف .. بعبارة أخرى؛ لقد تكلم الصوفية عن معان شاهدوها حين انفتحت عيون قلوبهم، وانطبقت عيون رؤوسهم (كما تقولُ عبارة النفرى) ومن هنا، كان علينا أن ننظر إلى كلماتهم بعين القلب.. فإذا تناولنا كلام الصوفية بغير ذلك؛ استحال علينا استكناه مقاصده ومراميه، انظر مثلاً قول الجيلى:

جمعنا الوقت، عند الحق، بغريب من غرباء الشرق، ملثماً بلثام الصمدية، متزراً بإزار الأحدية، مترديًا برداء الجلال .. مسلماً بلسان الكمال، فلما أجبت تحية سلامه، أسفر بدره عن لثامه، فشاهدته أنموذجاً فهوانياً حكيماً حكمياً برنامجاً مقدراً على سبيل الفرض، وبه، لابغيره تبرأ الذمة من رق القرض، فاعتورته فى معيارى ونظمت به عقود الدرارى، فانقطع من أول وهلة منى علاقة الفقار، فأصلحته

---

(١) الإنسان الكامل ١/ ١١.

(٢) من هذه الكتب التى توضح مصطلحات الصوفية : التعرف للكلاباذى/ الرسالة للقشيرى/ اصطلاح الصوفية لابن عربى/ اصطلاحات الصوفية للقاشانى/ ألفاظ الصوفية ومعانيها للدكتور حسن الشرقاوى .. وغيرها.

بانكسار عمود الأين[1] .

ونرى في النص السابق مدى الغموض والاستغلاق في كتابة الجيلي، فلكل كلمة : *عباراتها وإشاراتها وتصريحها وكفايتها وتقديمها وتأخيرها*[2].. بل ويصرح الجيلي بأن الكتابة على هذا النحو هي تنفيذ لأمر إلهي، ففي مقدمة الإنسان الكامل يقول إن الحق تعالى أمره بإبراز هذا الكتاب: *بين تصريحه وإلغازه*.. فجاء كتاب الجيلي مفعماً بالرمز مليئاً بالأمثال.

والجيلي لايتبع هذا الأسلوب في كتابه الإنسان الكامل فقط، فهو يشير في قصيدته الرمزية النادرات أنه سوف يضرب أمثالاً فيظهر ويخفي "لرمز الهوى"، وأن "السر عنده ليس ذائعاً"[3] ؛ بل إن أول كتب الجيلي الكهف والرقيم جاء على هذا النحو من الاستغلاق والرمزية الشديدة، يقول الجيلي في ديباجة هذا الكتاب:

الحمد لله الكامن في كنه ذاته، الكائن في عما غيبياته، الكامل في أسمائه وصفاته.. الواحد في تعدداته، المتميزة أوصافه في استيفاءاته، الأزلي في أبد أخرياته[4] .

---

(١) الإنسان الكامل ٦/١.

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٣أ .

(٣) النادرات ، ١٢٧.

ومن تلك الأمثال التي يضربها الجيلي في النادرات، مثال الثلجة والماء (في معرض حديثه عن الحق والخلق) ومثال دحية (الذي يقول الحديث ، إن النبي رأى جبريل على هيئته) .. كما نجد أيضاً مثال النقطة في كتابه حقيقة الحقائق . ويقول أبو حامد الغزالي:

وإنما نعني بالمثل أداء المعنى في صورة، فإن نظر (الناظر) إلى معناه وحده صادقاً، وإن نظر إلى صورته وحده كاذباً .. وليس للأنبياء أن يتكلموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال، لأنهم كلفوا أن يكلموا على قدر عقولهم (إحياء علوم الدين، القاهرة، الجزء الرابع ص ٢٣).

(٤) الكهف والرقيم (مخطوط) الصفحة الأولى.

لذلك يخشى الجيلي ألا يفهم عباراته البعض، فيظنوا به الظنون؛ لهذا فهو يؤكد أن كل ما أورده في كتبه، مؤيد بالكتاب والسنة، ومن لاح له غير ذلك: ***فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه، لا من حيث مرادي***"[1] .

إلا أن الجيلي يصل بالغموض في بعض المواضع، إلى درجة يستحيل معها الفهم إطلاقاً مثل قوله:

إن المعجب الحقيق، والطائر الحمليق الذي له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح، الحرام لديه مباح، واسمه السفاح بن السفاح، مكتوب على أجنحته أسماء مستحسنة، صورة الباء في رأسه، والألف في صدره، والجيم في جبينه، والحاء في نحره، وباقي الحروف بين عينيه صفوف[2] .

*　　*　　*

تلك أمثلة للأسلوب الذي اتبعه الجيلي في معظم الأحيان، وإن كان في بعض الأحايين الأخرى، يميل إلى الوضوح والإبانة، كي يكشف لنا من خلال مؤلفاته عن شيء من الأسرار الصوفية ؛ تلك الأسرار التي كان الحلاج قد وصفها بأنها بكر .. لكن الجيلي سوف يقول بعدهُ بعدة قرون:

مَنْ كَانَ يَعْقُوبِيَّ الحزْنِ، جَلَى عَنْ بَصَرِهِ العَمَى بِطَرْحِ البَشِيرِ إِلَيهِ قَمِيصَ يوسُفَ.

---

(١) الإنسان الكامل ١/٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ ، ولاتزال هذه الفقرة – حتى كتابة هذا البحث –غير مفهومة لنا.

مؤلفات الجيلي

نورد فيما يلي، قائمة بمؤلفات عبد الكريم الجيلي، مرتبة ترتيباً تاريخياً بحسب التسلسل الزمني لتأليفها .. وذلك بالرجوع إلى المؤلف نفسه ، الذى كثيراً ما ذكر كتبه فى كتبه الأخرى، وكثيراً ما أحال القارئ لكتاب إلى كتاب سابق:

(١) الكهف والرقيم

الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم (الكهف والرقيم الكاشف عن أسرار بسم الله الرحمن الرحيم) من مؤلفات الجيلى فى علم التحقيق، وهو كتيب يشرح فيه الجيلى، على طريقة علماء الحروف: أسرار البسملة.

ذكره حاجى خليفة[١] ، وبروكلمان[٢] ، والزركلى[٣] ؛ وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ وتعددت الطبعة، وقد اعتمدنا فى بحثنا هذا على مخطوطة الإسكندرية رقم ١٧٨٩/د تصوف. وقد ذكرالجيلى فى هذا المؤلَّف بعض القصائد التى ألّفها.

(٢) المناظر الإلهية

وفى هذا الكتاب يذكر الجيلى مائة منظر ومنظر، من مشاهداته التى عاينها فى الحضرة الإلهية. وألّف الجيلى هذا الكتاب،كما ذكر فى بعض المواضع منه: سنة ٧٩٨ هجرية. وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ.

---

(١) حاجى خليفة: كشف الظنون (دار سعادت - ١٣١٠هـ) الجزء الثالث ، ص ١٨٥.

(٢) Brockelmann : Giesheichte .. Vol2, P. 284.

(٣) الزركلى : الأعلام (القاهرة ١٩٥٧) الجزء الثانى ، ص ١٣٢.

(٣) غنية أرباب السماع

وعنوانه كاملاً : غنية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع. وهو كتاب يتناول الآداب الصوفية ، ألفه الجيلي سنة ٨٠٣ هجرية بالقاهرة. ولا يزال هذا الكتاب مخطوطاً، وتوجد منه نسخة -بخط المؤلف- فى دار الكتب تحت رقم ٣٦٠/تصوف.

(٤) جنة المعارف وغاية المريد والعارف

وهى رسالة ألفها الجيلى بالفارسية، وأشار إليها فى كتابه **الكمالات الإلهية** والظاهر أن الجيلي ألف هذه الرسالة ببلاد فارس، قبل مجيئه إلى اليمن.

(٥) الكمالات الإلهية

الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية .. ذكر الجيلى تعبير **الكمالات الإلهية** في الصفحة الأخيرة من المناظر كما لو كان ذلك إشارة إلى عزمه تأليف كتاب بهذا العنوان ! وقد ذكر الجيلي في خاتمة **الكمالات** أنه انتهى من تأليفه سنة ٨٠٥ هجرية بمدينة زبيد.

(٦) إنسان عين الجود

إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان للموجود .. يقول الجيلى فى **شرح الفتوحات**: *فالإنسان هو المثل الذى ليس كمثله شيء، وقد شرحنا ذلك فى كتاب الكمالات الإلهية.. وكشفنا عن ذلك أيضاً فى كتابنا الموسوم بإنسان عين الجود*[1] .

وتلك الفكرة التى يتحدث عنها الجيلي، وهى أن الإنسان هو مثل الله والتى يخرج بها من تأوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2] كان ابن عربى قد ذكرها فى

---

(١) شرح مشكلات الفتوحات الملكية (مخطوط) ورقة ٦٠أ .

(٢) سورة الشورى آية ١١.

الفتوحات المكية، وسوف نتحدث عنها فيما بعد. ولا يوجد لهذا الكتاب طبعات أو نسخ مخطوطة.

(٧) القاموس الأعظم

القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قدر النبي ﷺ .. مؤلَّفٌ ضخم، ذكره الجيلي في شرح الفتوحات، يقع في أربعين جزءاً، معظمها مفقود والباقي مخطوط. وكل جزء من هذا المؤلَّف يمثل كتاباً مستقلاً، ومن أجزاء الكتاب:

* لوامع البرق الموهن.
* روضات الواعظين.
* قاب قوسين وملتقى الناموسين.
* لسان القدر بنسيم السحر.
* سر النور المتمكن، في معنى قوله : "المؤمن مرآة أخيه".
* شمس ظهرت لبدر.

وقد سبق تأليفُ هذا المؤلف الضخم، على تأليف شرح الفتوحات إذ يشير الجيلي فيَ هذا الشرح، إلى بعض أجزاء القاموس الأعظم[١] . كما يدعو الله في مراتب الوجود أن يكمل بقية أجزائه، مشيراً إلى **شمس ظهرت لبدر** وهو الجزء الرابع بعد الأربعين من هذا المؤلف الضخم[٢] .

(٨) السفر القريب

رسالة السفر القريب نتيجة السفر القريب[٣] .. وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة.

---

(١) شرح مشكلات الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٠أ، ١٥ ب.

(٢) مراتب الوجود ص ١٩، ٢٧، ٣٢.

(٣) يحتمل ان يكون صوابها : الغريب.

(٩) كشف الستور

كشف الستور عن مخدرات النور .. ذكره الجيلي فـي شـرح الفتوحـات. و لم نقع على نسخٍ خطية من هذا الكتاب، ولاتوجد له أيـة طبعـات.. فهـو فـي حكم المفقود .

(١٠) شرح مشكلات الفتوحات :

شـرح مشكلات الفتـوحات المكية وفتح الأبواب المغلقـات مـن العلوم اللدنية .. وهـو شـرح صوفي للبـاب التاسـع والخمسين بعد الخمسـمائة مـن الفتوحات المكية لابن عربي، على أساس أن هذا الباب مختصر للكتاب كله كما يقول ابن عربي. و لم يذكر الجيلي هذا الشرح في مؤلفاته الأخـرى التـي أطلعنـا عليها –و لم يذكره بروكلمان أيضاً– وإن كان الجيلي قد ذكـر فيه بعـض كتبه السابقة. وتوجد من هذا المؤلف نسـخة خطيـة بالظاهريـة (تحـت رقـم ٩١١٨) كما توجد منـه نسـخة بالإسـكندرية (تحـت رقـم ٦٣٠١د/ تصـوف) ونسـخة أخرى بمكتبة المعهد الأحمدى بطنطا (تحت رقم خ ٣٢، ع ٧٣٢) وقـد نُسـبت هذه النسخة الأخيرة لمؤلِّف مجهول.

وقد أصدرنا ، سنة ١٩٩٢ (عن دار سعاد الصباح، القاهرة) نشرةً محققـة من شـرح مشـكلات الفتوحـات مـع دراسـة ومختـارات مـن البـاب ٥٥٩ مـن الفتوحات المكية.

(١١) كشف الغايات

كشف الغايات في شرح التجليات .. هكذا عند بروكلمان، عـن نسـخة رامبور. وهذا المؤلَّف شرح لكتابَ **التجليات الإلهية** لابن عربي، وتوجد نسخة خطية منه ضمن مجموعة بالمكتبة الوطنية **(Paris 1,18, 14)** بعنوان: كشـف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول ! وإن كان أسلوب

تلك النسخة يقترب من أسلوب الجيلي في شرح الفتوحات[1] .

(١٢) رسالة السبحات

وهي رسالة صغيرة، ذكرها الجيلي في رسالته (الإسفار عن رسالة الأنوار).

(١٣) الإسفار عن رسالة الأنوار

وهو شرح لرسالة الأنوار لابن عربي[2] . ولم يذكر بروكلمان هذا المؤلف للجيلي، وإن كان قد نسب إليه مؤلفاً بعنوان : الإسفار عن نتائج الأسفار.. عن نسخة واحدة توجد في ليزج؛ والحقيقة أن المؤلَّف الأخير لابن عربي وليس للجيلي[3] .

(١٤) النادرات

وهي القصيدة الصوفية الطويلة التي تكونت من ٥٤٠ بيتاً، عبّر الجيلي خلالها عن أفكاره الصوفية، وقد حازت هذه القصيدة شهرة صوفية واسعة يقول مطلعها :

فُؤَادٌ بِهِ شَمْسُ المَحَبَّةِ طَالِـعُ
فَلَيْسَ لِنَجْمِ العذل فِيـه مَوَاقِـعُ

وقد صدرت القصيدة ، بتحقيقنا ، مع مختارات من شرح النابلسي عليها.. عن دار الجيل بيروت، سنة ١٩٨٨.

---

(١) حقق الدكتور عثمان يحي بعض فقرات من التجليات في دراسته : نصوص خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي (الكتاب التذكاري لابن عربي) ص ٢٢٦ .

(٢) انظر، رسائل ابن عربي (حيدر آباد) الجزء الأول.

(٣) رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، رسالة ٣٤.

(١٥) القصيدة الوحيدة

ذكرها بروكلمان، ورجّحت سهيلة عبد الباعث أن تكون شرحاً لقصيدة صوفية مطلعها :

مَنْ ذَاقَ طَعْمَ شَرَابِ القَوْمِ يَدْرِيهِ
مَنْ دَرَى غَدَاً بِالرُّوحِ يَشْرِيهِ[1]

وذكر د/ عماد عبد السلام رؤوف في مقالة عن الجيلي[2] ، نسخة من هذه القصيدة ببغداد (ضمن مجموعة برقم ٧٠٧٤)

(١٦) مسامرة الحبيب

مسامرة الحبيب ومسايرة الصحيب .. وهي رسالة صغيرة ألفها الجيلي في آداب الصحبة، متحدثاً فيها عن رحلة موسى عليه السلام،وفتاة يوشع بن نون، للقاء العبد الصالح؛ وقد أشار الجيلي إلى هذه الرسالة في **الإنسان الكامل**[3] لكنه لا توجد لها أية نسخ مخطوطة أو مطبوعة .

(١٧) قطب العجائب

قطب العجائب وفلك الغرائب.. ذكره الجيلي في الإنسان الكامل، قائلاً بأنه لا يفهم **الإنسان الكامل** إلا من وقع على هذا الكتاب[4] .. والكتاب مفقود!

---

(١) سهيلة عبد الباعث: نظرية الإنسان الكامل (رسالة ماجستير) ص ٨٢ .. وعَجُزُ البيت مضطربُ الوزن.

(٢) د. عماد عبد السلام رؤوف : الشيخ عبد الكريم الجيلي (مجلة الأقلام، عدد مارس ١٩٧٠) ص١٢٥.

(٣) الإنسان الكامل ٢/ ٧٢.

(٤) المرجع السابق ١/ ٢٨.

(١٨) الإنسان الكامل :

الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل .. أشهر كتب الجيلي، وواحد من أشهر الكتب الصوفية على الإطلاق، توجد له نسخ خطية كثيرة، وعدة طبعات (غير محققة) وفي هذا الكتاب، عرض الجيلي لفكرة **الإنسان الكامل** التي سنتعرض لها في الباب التالي. وقد وضع الصوفية شروحاً عديدة على هذا الكتاب، منها:

* شرح أحمد الأنصاري (موضحات الحال في بعض مسموعات الدحال).
* شرح النابلسي (كشف البيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان).
* شرح على زادة عبد الباقي بن علي، المتوفى ١١٥٩ هجرية.
* شرح الشيخ علي بن حجازي البيومي ، المتوفى ١١٨٣ هجرية.

(١٩) الخضم الزاخر

الخضم الزاخر والكنز الفاخر (تفسير القرآن) .. أورد الجيلي في نهاية الجزء الثاني من **الإنسان الكامل** رجاءه أن يؤذن له في وضع تفسير للقرآن الكريم، وقد شرع فيه منذ أن انتهى من **الكمالات الإلهية** ثم أشار إليه بعد ذلك في **حقيقة الحقائق** ولاندري هل كان الجيلي قد أتمه أم لا ؟

(٢٠) أمهات المعارف

رسالة صغيرة، توجد نسخة منها بمكتبة الأزهر بالقاهرة تحت رقم ٩٦٤/ خصوص، ٣٢٥٩٨/ عموم (ضمن مجموعة) و لم يُشر أحد إلى هذه الرسالة عدا سهيلة عبد الباعث في رسالتها.

(٢١) أربعون موطناً

رسالة من مؤلفات السلوك .. وتوجد منها نسخة ضمن مجموعة (برقم ١٧٢٧/م بدار الكتب بالقاهرة.

(٢٢) منزل المنازل

منزل المنازل فى سر التقربات بالفوائد النوافل.. من مؤلفات السلوك أيضاً، وتوجد منه نسخة وحيدة بحيدر آباد -الدكن (تحت رقم ١٩٢/ ١٢٩٩).

(٢٣) المملكة الربانية

المملكة الربانية المودعة فى النشأة الإنسانية .. ذكره الجيلى فى **مراتب الوجود وحقيقة الحقائق** وهو فى حكم المفقود[1] .

(٢٤) المرقوم فى سر التوحيد المجهول والمعلوم

كتاب يتكلم فيه الجيلى بالرقم الهندى .. ذكره فى **حقيقة الحقائق**.

(٢٥) الكنز المكتوم

الكنز المكتوم الحاوى على سر التوحيد المجهول والمعلوم .. ذكره كحالة فى معجم المؤلفين[2] .

(٢٦) الوجود المطلق

الوجود المطلق المعروف بالواحد الأحد (المعروف بالوجود الحق) .. ذكره الجيلى **فى مراتب الوجود** .

---

(١) المؤلفات من ٢٣: ٢٨ لاتوجد لها نسخ خطية معروفة ، ولم تُنشر.

(٢) عمر كحالة : معجم المؤلفين ٣/ ٢١٣.

(٢٧) بحر الحدوث والقدم وموجد الوجود والعدم

ذكره الجيلي في مراتب الوجود[1] وحقيقة الحقائق .

(٢٨) كتاب الغايات

كتاب الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات .. ذكره البغدادي وبروكلمان . وانفرد بروكلمان بذكر الكتابين التاليين.

(٢٩) عقيدة الأكابر المقتبسة من الأحزاب والصلوات.

(٣٠) عيون الحقائق في كل ما يحمل من علم الطرائق.

(٣١) زلفات التمكين.

وهذا المؤلف الأخير ذكره بروكلمان بهذا العنوان، وتقول سهيلة عبد الباعث: إن للكتاب نسخة ببغداد تحت رقم ٦٤٩١ بعنوان: سبب الأسباب لمن أيقن واستجاب. وقد اطلعنا على مخطوطة بالإسكندرية عنوانها : **حقيقة اليقين وزلفات التمكين على الوعظ المكين لسيدى عبد الكريم الجيلي** .. ويبدو أن هذا العنوان الأخير هو الصحيح ! ويقول الجيلى فى هذا المؤلف: إنه فرغ من كتابته سنة ٨١٥ هجرية.

(٣٢) حقيقة الحقائق

حقيقة الحقائق التى هى للحق من وجه ومن وجه للخلائق.. يذكر الجيلى أنه يتكون من ثلاثين جزءاً، وقد طبع من هذه الأجزاء **كتاب النقطة** والذى يبدو أنه أول الأجزاء الثلاثين. وفى **مراتب الوجود** يشير الجيلى إلى **كتاب الألف** وهو الجزء الثانى[2] ؛ وباقى أجزاء الكتاب مفقودة ! ويقول الجيلى:

---

(١) مراتب الوجود ص ١٤.

(٢) مراتب الوجود ص ٢٤.

انتهى من الجزء الأول كتاب **النقطة** فى ربيع الأول سنة ٨٠٥ بمؤخرة مسجد الجمرتى بزبيد .

(٣٣) مراتب الوجود

من مؤلفات الجيلى المتأخرة، إذ يذكر فيه بعض المؤلفات السابقة مثل **الإنسان الكامل** وكتاب **النقطة** من (حقيقة الحقائق) وغيرهما .. وقد أثبته بروكلمان عن عدة نسخ خطية؛ كما يشير د/ عثمان يحيى إلى كتاب **الأربعين مرتبة للجيلى**[1] . وفى هذا الكتاب يقسم الجيلى الوجود إلى أربعين مرتبة[2] ، متابعاً فى ذلك صدر الدين القونوى[3] فى تقسيمه الوجود إلى أربعين مرتبة، المرتبة الأربعون هى مرتبة الإنسان الكامل[4] .. وقد طبع الكتاب – بدون تحقيق– بالقاهرة.

وهناك مخطوطة بدار الكتب، بالقاهرة (ضمن المجموعة رقم ١٩٨٩٣) بعنوان : **شرح رسالة الوحدة لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلانى**، تأليف : على تقى بن إبراهيم الأحسائى من علماء القرن الثالث عشر .. هذا ما ورد فى فهارس الدار، لكننا لم نعثر على مخطوطة هذا الشرح لتلك الرسالة فى **الوحدة**. بعبارة أخرى : كانت المخطوطة –يوماً – هناك، ثم توارت عن الأنظار !

* * *

وبعد عشر سنوات من إعداد هذه القائمة بمؤلفات الجيلى، كنت أقوم

---

(١) د. عثمان يحى (نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور عثمان أمين) هامش ص ٩١.

(٢) ذكر الجيلى فى مؤلفاته السابقة، خاصة الإنسان الكامل، أن الوجود يتكون من مراتب أربعين (انظر ، الإنسان الكامل، الجزء الثانى ص ٢٢، ٥٢، ٨٨) .

(٣) هو أبو المعالى محمد بن إسحاق بن محمد القونوى ، المتوفى ٦٧١ هجرية – وهو من أشهر تلاميذ ابن عربى، ولعله أشهرهم على الإطلاق .

(٤) القونوى : مراتب الوجود (نشر الدكتور بدوى جزءاً منه –ضمن كتاب الإنسان الكامل فى الإسلام – عن مخطوط الظاهرية بدمشق رقم ٥٨٩٥ عام).

بفهرسة المجموعة الخطية (المدفونة) بالمكتبة العامة لجامعة الإسكندرية وهو الفهرس الذى صدر فى مجلدين عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ٩٤، ١٩٩٥.. وذات صباح لأيتسى، وجدت مجموعةً خطية لم تكن سجلات المكتبة قد ذكرتها ، و لم تُحفظ بين مخطوطات التصوف.. فحصتُ المجموعة، فإذا بها كتابان لعبد الكريم الجيلى، لم أسمع عنهما من قبل، و لم يشر إليها أىٌّ مصدر قديم أو مرجع حديث من تلك المصادر والمراجع التى تناولت الجيلى ومؤلفاته. و لم ترد -كذلك- أية إشارات لهما فى مؤلفات الجيلى !

والمجموعة محفوظة تحت رقم (١٧/ الأميرة فايزة) وهى مجموعة بديعة مزخرفة ، كتبها محمد شريف سنة ١٢٩٩ هجرية بقلم نسخى جميل .. وتشتمل على كتابين للجيلى، كلاهما شرح لرسالة لابن عربى:

*** رسالة الأغرب ، من العجالة الأعجب ، لمن نظر فيه وتعجَّب، وتجنب الغرض والتعصُّب، فى بيان ديباجة (عنقاء مغرب)**

*** شرح (وراء الكونين) وقبيل إيجاد الثقلين .**

وقبل عامين، كنت منهمكاً فى فهرسة مخطوطات مكتبة بلدية الإسكندرية ، فصادفتُ هناك نسخةً ثانية من تلك الرسالة النادرة رسالة الأغرب .. وأنا عاكف اليوم على تحقيق هذين النصَّين المجهولين.

الباب الثـانـي

الإنْسَانُ الكَامِــلُ

مـــدخَـــل

الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، هو أعلى مقامات التمكين، التي يمكن أن يصل إليها السالك إذا دام على سلوكه، فأدركته العناية، فاتصل .. فإذا وصل الصوفي إلى تلك الغاية، كانت نفسه النفس الكاملة، وكان نور الحق العين التي يرى به .. وهنا فقط، تصح له الوراثة .

إلا أن هناك شروط وصول ، وآداب وصال ، ومراتب تجلّيات تأخذ بالمتجرد إلى أعتاب الجناب الإلهي .. وهناك أيضاً، علامات للطريق، ونكات تشريع وتحقيق، ولمحات من حقائق ، وسدود من عوائق.. تعترض الرامي بقصده إلى تلك المعالي، فلا يصل إلا مَنْ كان على حال صدق ، ومقام صدق، وقدم صدق، ومجاهدة صديقين .

وتتناول نظرية الإنسان الكامل ، حقيقة ذلك المقام الصوفي الأعلى، الذي ليس بعده غاية. وكان عبد الكريم الجيلي قد صاغ تلك النظرية، بين التصريح والتلويح، في أشهر كتبه **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** كما عبّر عنها خلال أبيات قصيدته **النادرات العينية والبادرات الغيبية** في قالب شعرى يحمل طابع الإشارة والرمز الصوفي.

ولم يكن عبد الكريم الجيلي هو الصوفي المسلم الوحيد الذي حدثنا عن تلك الفكرة. فقد أفاض الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في تصويرها شعراً ونثراً في شتى تآليفه، كما تكلّم عنها حكيم الإشراق شهاب الدين السهروردي تحت عنوان **الحكيم المتأله** وكذلك كان الأمر بالنسبة لفيلسوف

الصوفية ابن سبعين الأندلسي، الذى كان المحقق عنده عنواناً لتلك المرتبة، واسمـاً لهذا المقام الصوفي الأخير الذى يمكن أن يصل إليه المقرّب.

وتقابلنا نظرية الإنسان الكامل عند غير هؤلاء الرجـال، تحـت مسـمّيات متعددة.. فالإنسان الكامل عند سلطان العاشقين عمر بن الفـارض هـو القطب الذى حدثنا عنه في التائية الكبرى .. وهو الحقيقة التى ذكرتْها الأبيات الشعرية في قصيدتىْ البدوى والدسوقي، وهو أيضاً الإنسان الكامل الذى جعل لـه ابن قضيب البان المرتبة الأربعين من مراتب الوجود.

وعلى هذا النحو السابق، كانت نظرية الإنسان الكامل تبدو عنـد رجـال التصوف في تلك المرحلـة بشـكل أو بـآخر ... وعلـى هـذا ، عـزَّ علـى بعـض المستشرقين أن تكون تلك النظرية، إسلامية الأصـل والمصـدر، فراحـوا يذهبـون بأصولها المذاهب، فهى إما نظرية زرادشتية الأصل، وإما فكـرة مانويـة المصـدر، أو هى موضوع هندى المنشأ تأثر بـه صوفيـة الإسـلام .. لكنهـا ، فـى النهايـة، ليست إسلامية وحسب.

وهذا الباب من الكتاب، استعراضٌ لجوانب نظرية الإنسان الكامل وبحث لأصول ومصادر النظرية. ففي الفصل الأول، نحـاول تقديـم فكـرة الجيلـى عـن الإنسان الكامل: من أين بـدأ بهـا ؟ وإلى أيـن انتهـى ؟ ثـم نبحـث، علـى قـدر فهمنا، في تفصيلات ودقائق هذه النظرية كما ظهرت فى كتابات الجيلـى وفـى قصيدته العينية.

وفي الفصل الثانى من هذا الباب، نتعرض لنظرية (الإنسان الكـامل) عنـد أربعة من رجال التصوف الإسلامي. فنبدأ بالإنسان الكامل عند ابن عربـى، ثـم بالحكيم المتأله عند السهروردى، وأخيراً بالمحقق عند ابـن سـبعين . لـنرى مـا إذا كان هؤلاء الرجال قد عبّروا عن معنى واحد، كـلٌّ علـى قـدر؟ أم أنهـم كـانوا يشربون من مشارب مختلفة.. وذلك من خلال مقارنة أفكـارهم الخاصـة بتلـك النظرية الصوفية.

وفى الفصل الثالث من الباب، نبحث فى أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل، التي ذهب المستشرقين إلى أنها غير إسلامية.. فنعرض لوجهة النظر الاستشراقية، ونتناولها بالتحليل والنقد ثم نقدم تأصيلاً لنظرية الأنسان الكامل، وتصوراً عن المصدر الإسلامي لهذه النظرية الصوفية.

وأخيراً .. فإذا كنا قد استطعنا الإجابة فى الباب السابق، على بعض التساؤلات التي ذكرناها فى مدخله، فإننا سوف نحاول فى هذا الباب أن نجيب على : ما هي حقيقة الدعوى الاستشراقية بتأثر الفكر الإسلامى بما سبقه من الحضارات ؟ وما هو الأصل الذى ارتضاه المستشرقون لنظرية الإنسان الكامل؟ وهل كان القول بأصل غير إسلامي لهذه النظرية الصوفية، عملاً يتفق وبديهيات البحث العلمي ؟ أم هو هوى وحاجة فى النفس؟ وهل هناك أصل إسلامى لنظرية الإنسان الكامل عند الصوفية المسلمين ؟

وسؤالٌ أخير : هل توجد نظرية إسلامية متكاملة فى الإنسان الكامل؟ وهل استطاع الجيلى أن يصوغ تلك النظرية بين التشريع والتحقق، أو بين النقل والكشف الصوفي ؟ وهل توجد علاقة بين ما ذهب إليه الجيلى ، وما ذهب إليه غيره من الصوفية؟

الفَصلُ الأول

الإِنْسَانُ الكَامِلُ عِنْدَ الجِيلى

الذات الإلهية

يناقش الجيلى موضوع (الذات) فى كتابه (الإنسان الكامل) فيرى أن مطلق كلمة الذات، يعنى الأمر أو الشيء الذى يشار إليه باسم أو صفة، فكل اسم -أو صفة- استند إلى شيء، فذلك الشيء ذاته سواء كان معدوماً، كعنقاء مغرب، أو موجوداً[1] .

ويقسّم الجيلى **الموجود** إلى موجود محض، وهو ذات الله تعالى، وموجود **ملحق بالعلم** وهو ذات المخلوقات، فهى موجودات إضافية، أما ذاته تعالى فهى عبارة عن نفسه التى هى موجود بها، وهو تعالى قائم بذاته.

والصفة، هى ما يُوصل به إلى فهم حالة الموصوف، وهى توجد بوجوده. وصفات الذات (الإلهية) عديدة منها الحياة والعلم والقدرة .. إلخ، ويقرر الجيلى أنه من غير الممكن إدراك الذات الإلهية، إذ أن الله تعالى يتصف بكل وصف يطلبه، وتستحق ذاته كل أسماء الكمال، ومن شأن الكمال عدم الانتهاء ونفى الإدراك .. ومن هنا قال الجيلى إن ذاته تعالى **غيب** لا يُدرك بمفهوم عبارة، ولايفهم بمعلوم إشارة، فانتفى إدراكه للأنام، وعزّ أن تدركه العقول:

عَــزَّتْ مَــدَارِكُهُ، غَابَتْ عَوَالِمُهُ
جَلَّتْ مَهَالِكُـهُ، أَصْمَتْ صَوَارِمُـهُ

لاَ الْعَيْنُ تُبْصِرُهُ ، لاَ الحَدُّ يَحْصُرُهُ
لاَ الوَصْفُ يَحْصُرُهُ ، مَنْ ذَا يُنَادِمُهُ[2]

---

(١) الإنسان الكامل ١/١٣.

(٢) المرجع السابق ١/٢٠.

وقد يفنى الصوفي عن نفسه لحظات، فيشعر وكأنه أدرك الذات الإلهية. ومن هنا يقول إنه هو .. لكن هذا الحال عند الجيلي، لا يكون إلا بعد السحق والمحق[1]، كما أن له علامات :

* أن يفنى الصوفي عن نفسه بظهور ربه.

* أن يفنى عن ربه بظهور سر الربوبية[2] .

* أن يكون فناؤه عن متعلقات صفاته بتحققات ذاته[3] .

فإن حصل هذا للصوفي، شعر أنه هو ، وهو (الله) إياه. ويعبر الجيلي تلك الحالة الصوفية، لكن دون القول بالحلول والاتحاد، فالعبد عبدٌ والرب ربٌّ، فلا يصير العبد رباً ولا الرب عبداً[4] .

ويرى الجيلي أن المعرفة الحاصلة من تلك الحالة (الثنائية) ليست إدراكاً عقلياً، ولكن إدراك ذوقي ومشاهدة، ثم إن هذا الإدراك لا ينصب على حقيقة ذات الله، لأن الصوفي لو أدرك الذات فمعنى ذلك أنه أدرك صفاتها، كالصفة

---

(١) السحق هو ذهاب كثافة المادة التي تحجب الإنسان عن رؤيته تعالى، فيبقى جسمه اللطيف ليرى بقاءه في الله .. و المحق هو الرتبة التي تلي السحق، ويفنى فيها الصوفي فناءاً تاماً، فلا يبقى له شيء، لأن المحق هو الفناء الكلي (د. الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيها ، ص ١٩٤).

(٢) سر الربوبية هو توقف الربوبية على المربوب، لكونها نسبة بين المربوب والرب (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، الهيئة المصرية للكتاب، الجزء الثالث ص ١٦٠) وذلك هو المعنى العام لسر الربوبية عند الصوفية .. وكان التستري أول من تحدث في هذا حين قال : للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية .

ولا يختلف الجيلي عن هذا المعنى، فيقول في الكهف والرقيم لابد للرب من عبد مربوب، فإن زالت العبودية، زالت الربوبية.. ويقول في الإنسان الكامل إن العبد يظهر الرب كما أظهر الرب العبد فلولا عبودية العبد لم تظهر ربوبية الحق !

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٢١.

(٤) المرجع السابق ص ٣٨.

العلمية مثلاً، فعلم آنذاك عدد الموجودات، ثم علم أسمائهم وأوصافهم .. ثم أنفاسهم .. إلخ ، وهذا ما تقتضيه الصفة العلميـة، ولا يقع ذلك للعبد الفاني الذي نتحدث عنه .

ثـم يعود الجيلي لمناقشة موضوع الذات في ضوء الآية ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[1] فيقول بأن الأبصار من الصفات، والصفات هي للمعاني المعلومة، في حين أن الذات هي الأمر المجهول، فلما كان المعلوم أولى بالإدراك من المجهول، وصحَّ عدم إدراك الصفات؛ فإن مَنْ لم يدرك الصفة، لم يدرك الذات[2] .

وينتهي الجيلي من ذلك كله، إلى أنه لا سبيل لإدراك الذات الإلهية من حيث مقدرة العبد، كما أنه لاسبيل إلى معرفة ذات الله عن طريق الاستدلال عليه بالأسماء والصفات (التي من شأنها الكمال، ومن شأن الكمال عدم الانتهاء ونفي الإدراك) وتلك القضية، من مسلمات التصوف في تلك الحقبة، فقد فرَّق الغزالي بين المعرفة عن طريق الاستدلال وبين المعرفة الربانية؛ ثم ظهرت المسألة أكثر وضوحاً عند ابن الفارض وابن عربي والسهروردي الإشراقي، فقد ازدرى ابن الفارض –أبو القاسم عمر بن الفارض، المتوفى ٦٣٢ هجرية– طريق الاستدلال على الذات، ومحاولة إدراكها عن طريق الأسماء والصفات، قائلاً إن مَنْ يحاول إدراك الذات عن طريق الأسماء والصفات، هو جاهل بالحقيقة، أو هو أشبه بالنائم الذي يرى الخيال فيحسبه حقيقة، كما يُحسب السَّرَابُ ماءً[3] .. وفي هذا المعنى يقول في تائيته الكبرى :

وَمَدْحُ صِفاتِي بِي يُوَفِّقُ مادِحِي
لِحَمْدِي وَمَدْحِي بِالصِّفَاتِ مَلَمَّتِي

---

(١) سورة الأنعام ، آية ١٠٣.

(٢) الإنسان الكامل ١٣/١.

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، ص ٢٦٨.

وَبِـي ذِكْـرُ أَسْمَائِي تَيَقُّظُ رُؤْيَةٍ

وَذِكْـرِي بها رُؤْيَا تَوَسُّنِ هَجْعَـةِ[1]

كذلك يقرر ابن عربي أن المعرفـة التـي تـأتي عـن طريـق الأدلـة والأسمـاء والصفات، تمنع من المعرفة الحقة .. يقول :

لَوْ عَلِمْتَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ

وَلَوْ جَهِلَكَ لَمْ تَكُنْ أَنْتَ

فَبِعِلْمِهِ أَوْجَدَكَ

فَهُوَ ، هُوَ ، لِهُوَ .. لاَ لَكَ [2].

كما يفرق الإشراقيون بين علوم ذوقية كشفية وعلوم بحثية نظرية، وعلى الرغم من أن هذين هما قسما العلوم الحقيقية[3] ، إلا أن الأولى هي السبيل الحق إلى طريق الإشراق.. فالإشراقيون، كمـا يقـول السـهروردي: لا ينتظـم أمرهـم دون سوانح نورانية[4] . وهكذا اتفق صوفية الحقبة الممتدة بين القرنـين السـادس والتاسع الهجريين، على الرغـم مـن تعدُّد أشخاصهم، وبعـد الشـقة، والفـارق الزمني، بينهم.

وبعد أن انتهى الجيلي من إثبات استحالة إدراك الذات عن طريـق الأسمـاء والصفات، يقول بأن الذات الإلهيـة غيـب ؛ بـل هـي علـى حـد تعبيـره. غيـب الغيب. والسبيل إلى هذا الغيب، ليس بالإدراك العقلـي، أو الاستدلال بالأسمـاء والصفات، أو الفناء للحظات؛ ولكن بأن يتجلى الله بذاته على العبد، من فيض كرمه السابغ، فيعرفه به .. وهذه التجليـات الإلهيـة ، لا يكـون للعبـد فيهـا مـن

---

(1) ابن الفارض : الديوان (دار صادر- بيروت) التائية الكبرى، أبيات ٥٣٣، ٥٣٥.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية (تحقيق د. عثمـان يحيي -الهيئة المصرية للكتـاب ١٩٧٢) السفر الأول، ص ٢١٢.

(3) السهروردي : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دوم مصنفات -طهران) ص ٥.

(4) السهروردي : المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) ص ٥٠١.

شيء، إلا مقدار قبوله لتلك التجليات من حيث كونه ذات صرف تقبل الانطباع بما تعاينه من تجليات الحق، التي يظهر بها على من يشاء من عباده(١) .

ولهذا التجلي، أو الظهور، مرات.. كما أن له أهله، الذين هم أهل الغيب.

مراتب أهل الغيب

المرتبة الأولى من مراتب أهل الغيب ، هي مرتبة: تجلّي الله بأفعاله. وهذا التجلي من الحق تعالى، عبارة عن: ***مشهد يرى العبد فيه جريان القدرة في الأشياء، فيشهده سبحانه وتعالى أنه محركها ومسكنها، بنفي الفعل عن العبد وإثباته للرب*** (٢) .

وإذا كان العبد في هذا التجلي، مسلوب الحول والقوة، فهو في أعلى مشاهد تجلي الأفعال. والله في هذا المشهد، يُنسب إليه الفعل، ولا يُنسب للعبد. وليس في ذلك ما يقوله الزنديق الذي ينسب أفعال المعصية إلى الله، مدعياً قول (الجبرية) إن الله هو الفاعل على الحقيقة .. فالجيلي ينفي عن العبد في هذا التجلي، القول بأنه مطيعٌ في حالة الطاعة ، أو القول بأنه عاصٍ في حالة المعصية. وذلك لانتفاء إرادة العبد وحوله وقوته، بل إنه: ***قد يتناول الطعام مع شخص، ثم يقسم بالله بعد ذلك أن هذا لم يحدث، وهو في هذا القسم بار صدوق*** (٣) لأنه لايشعر بما أتاه، وليس له إرادة فيه. وقد صور لنا الجيلي حاله وهو في مرتبة تجلي الأفعال ، عندما قال في قصيدة النادرات:

فَلاَحَظْتُ فِي فِعْلِي قَضَاءَ مُرَادِهَا
وَأَبْصَرْتُ صُنْعِي أَنَّهَا هِيَ صَانِعُ

---

(١) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٣ أ.

(٢) الإنسان الكامل ٣٤/١.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧.

فسَلَّمْتُ نَفْسي حَيْثُ أَسْلَمَني القَضَا
وَمَالِي مَعْ فِعْلِ الحبِيبِ تَنَـازُعُ

فَطَوْراً تَرانِي فِي المسَاجِـدِ عَاكِفـاً
وَأَنِّي طَوْراً فِي الكَنَائِـسِ رَاتِـعُ

أرَانِـي كالآلاَتِ وَهْـوَ مُحَرِّكِـي
أنَـا قَلَـمٌ والاقْتِـدَارُ الأصَابِعُ[1]

وقد تتجلى أفعال الله على العبد طاعةً، ولا تتجلى عليه في معصيةٍ، فيكون ذلك رحمةً من الله به، إلا أن ذلك يكون دليلاً على ضعف العبد، فلو كان قوياً ، لشهد فعل الله به في المعصية كما شهده في الطاعة ، وانتقل بين تجليات الحق تعالى في الطاعة والمعصية[2] ، كما يشهد الأقوياء من الأولياء تجليات الطاعة والمعصية تارة وتارة:

فَـآونَـةً يَقْضِـي عَلَيَّ بِطَـاعَـةٍ
وَحِيناً بِمَـا عَنْـهُ نَهَتْـنَا الشرَائِعُ[3]

ولكن : *قد يحتجب الحق تعالى عن العبد وهو في المعصية، فيبقى فيها، واللوم عليه*[4] ؛ ويستعيذ الجيلي من هذا الموقف!

---

(1) النادرات العينية ، أبيات ٤٢٤/ ٤٢٦/ ٤٢٧/ ٤٢٨ .

(2) لا يقال هنا إن الله يفعل المعصية ويجريها على يد العبد، لكن المقصود هو أن الأفعال الإلهية، قد تُعَدُّ من حيث الظاهر من المعاصي، بينما هي في الحقيقة حكمة إلهية يقوم العبد بتنفيذها؛ كما في (خرق السفينة وقتل الغلام) في قصة موسى والعبد الصالح .

(3) الإنسان الكامل ١/٣٤.

(4) من هنا المنطلق ، انتحل الحلاج – أبو المغيث الحسين بن منصور، المقتول سنة ٣٠٩– الأعذار لإبليس، على اعتبار أن إرادة الله سابقة فيه، وأن إبليس كان ينفذ الاختيار الإلهي، الذي تجلى عليه خلال مدته الطويلة على مشاهدة تجليات الحق، ولكن الله احتجب عنه وهو في المعصية، لجادلته .. يقول الحلاج :

ثم يقرر الجيلي أن أهل مرتبة تجلي الأفعال، رغم حسن استعدادهم وعلو مقاماتهم، فإنهم في واقع الأمر: محجوبون. فالذي يفوتهم من الحق تعالى أكثر مما ينالهم، ذلك أن: *تجليات الأفعال الإلهية حجاب لتجليات أعلى منها*[1] هي تجليات الحق تعالى في أسمائه وصفاته، والتي لايصل إليهما العبد إلا بعد مروره بتجلي الأفعال .. وأول مرتبة من هذه التجليات، هي مرتبة تجلي الاسم الإلهي.

فإذا تجلى الله على عبد في اسم من أسمائه: *اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم، فإذا ناديت بهذا الاسم، أجابك العبد، لوقوع ذلك الاسم عليه*[2] ويعني (الاصطلام) عند الصوفية : الوله الغالب على القلب، والقريب من الهيمان[3] . فالذي يحدث هنا، أن العبد يغلب عليه الوله والهيمان في هذا المقام، فإذا نادى الله أحدٌ بالاسم الذي تجلّى به -تعالى- على العبد، يجيب العبدُ مَنْ ينادي، لهيامه واصطلامه تحت أنوار ذلك الاسم[4] .

وأول الأسماء التي يتجلّى الله بها على العبد، اسمه الموجود فيكون الاسم للعبد كما هو للرب، ومن هذا المقام يقول الصوفي : أنا موجود.. وذلك لظهور الوجود في العبد، لكن ليس الوجود الإضافي، أو الوجود الملحق بالعدم، ولكن : *الوجود المحض* فقد تلاشى هنا وجود العبد، أو الوجود الفاني،

- *قال له الحق سبحانه : الاختيار لي، لا لك ! قال إبليس : الاختيارات كلها ، واختياري لك، وقد اخترت لي يا بديع، وإن منعتني عن سجوده، فأنت المنيع، وإن أردت أن أسجد له، فأنا المطيع، لا أعرف في العارفين أعرف بك مني .. فاختلط أمره (إبليس) وساء ظنه، فقال: أنا خير منه ! وبقي في الحجاب ، وتمرغ في التراب* .. (الحلاج : كتاب الطواسين، نشره ماسينيون ، باريس ١٩١٣، طاسين: الأزل والالتباس، ص ٤١ وما بعدها).

(١) الإنسان الكامل ٣٥/١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ٢٦٨/٤.

(٤) يحكي عن مجنون بني عامر، أنه سئُل : ما اسمك ؟ قال : ليلى !

وظلٌ تحت أنوار الوجود الحقيقي.

وأعلى مرتبة من تجلي الأسماء، هي تجليه تعالى باسمه الله فهنا: يصطلم العبد لهذا التجلي، ويندك جبله، ويمحى اسم العبد، ويبقى اسم الله. فإذا ما قواه الله فأبقاه، فتلك مرحلة أعلى. ففي المرحلة الأولى : يجيب العبد من ينادى الله. وفي المرحلة الثانية : يكون الله مجيباً لمن دعا العبد :

تُجِيبُ إِذَا نُودِيتُ بِاسْمِي وَإِنَّنِي
مُجِيبٌ إِذَا نَادَيْتَهَا لَكَ فَازِعٌ[1]

وذلك المقام الأخير .. هو مقام البقاء في الباقي، أو بقاء البقاء، فقد فنى العبد عن وجوده، ثم بقي بعد ذلك في الباقي. وهو مقام تميَّز صوفية المسلمون بالقول به، فالملاحظ من خلال المقارنة بين التصوف والعقائد القديمة، أن فكرة توسط المسيح في التصوف المسيحي Cristian Mysticism كانت تقف دائماً بالصوفي المسيحي عند حدود الألوهية، إذ أن المسيح يحجبه عنها دائماً[2]. وفي اليهودية، رغم ما جاء في التوراة عن (التقرب من الله) في بعض المواضع، إلا أنه كان دائماً لدى اليهودي تصورٌ للإله، على أنه (جبار منتقم) .. مما حال دون ظهور فكرة الفناء في الله، على الرغم من وجود جانب زهدي وصوفي في اليهودية، ووجود زهاد صوفية فيها[3] .

وظهرت فكرة الفناء واضحة في التصوف الهندي، في تلك المرحلة المعروفة بالنرفانا Nervana ولكن الصوفي المسلم يتخطى مرحلة الفناء، إلى البقاء وبقاء البقاء - بحيث تتكامل الحالتان- بينما يقف الصوفي الهندي (الجيمونوفنست) عند مرحلة الفناء أو النرفانا .

---

(١) النادرات ٤٦٩.

(٢) بدوي: شطحات الصوفية ، ص١٩.

(٣) د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثالث ، الطبعة الثامنة ، ص ٥٣.

وفى البقاء فى الاسم الإلهى، يرتفع الصوفى من مقام الإجمال، كتجلى الحق تعالى فى اسمه الله إلى مقام التفصيل، كتجليه تعالى فى اسمه العليم ولكل اسم من الأسماء الإلهية طرق فى الوصول إليه، وأهل الله - أو أهل الغيب- مختلفون فى طرق الوصول، كل على حسب قبوله لهذا التجلى . ويظل العبد تتنزّل عليه الأسماء الإلهية اسماً اسماً، كلما ارتقى فى المقام والمرتبة، فيقبل من تجليات الأسماء ما يقبل، على قدر حاله، إلى أن ينتهى إلى اسمه تعالى القيوم.. فإذا ما قوى الله العبد، وتجلى عليه باسمه (القيوم) فإنه ينتقل به من تجليات الأسماء ، إلى تجليات الصفات.

فإذا تجلى الله على عبده بصفة: *سبح العبد فى فلك تلك الصفة، وكان موصوفاً بها*[1]. وهذا مقام عال، يقيم الله عنده فى الهيكل العبدى (لطيفة من ذاته) هى عوض عن ذات العبد التى سلب وجودها:

وَمَعْنَاهُ أَنَّ النَّفْسَ فِيهَا لَطِيفَةٌ

بِهَا تُقْبَلُ الأَوْصَافُ وَالذَّاتُ شَائِعُ[2]

وبذلك، يكون الحق تعالى قد تجلّى لنفسه، إذ انتفى هنا وجود العبد تماماً، وأصبح الحق متجلياً لنفسه فى اللطيفة الذاتية التى أقامها محل العبد، وليس فى هذا الأمر ما يشبه الحلول فإن ما يُشار إليه بالعبد هنا، إنما هو على سبيل المجاز، أما على الحقيقة، ليس للعبد هنا شىء، فقد انتفى تماماً، ولم يعد هناك غير اللطيفة الإلهية!

ويقول الجيلى: *إن الله لايتجلى على عبدين بصفة واحدة، ولا بصفة*

---

(١) الإنسان الكامل ١/٣٧.

(٢) النادرات العينية ، بيت ٩٣.

على عبد مرتين[1] .. فإذا تجلى الله على العبد الإلهي بصفة الحياة مثلاً، يكون للعبد حياة العالم بأجمعه وذلك يكون ذوقاً إلهياً كشفياً غيبياً ، وقد شهد الجيلي هذا المشهد من تجلي صفة الحياة، ثم انتقل بعده إلى تجلي الصفة العلمية، فعلم: *كل شيء، كيف كان، وكيف هو كائن، وكيف يكون*. وعلم : *ما لم يكن، ولم لا يكون ما لم يكن، ولو كان ما لم يكن، كيف كان يكون*[2] ... وكل ذلك علماً إجمالياً تفصيلياً، لكن في (غيب الغيب) .. فالعبد الصفاتي ليس بيد (خلقه) شيء مما بيد (حقه) إذ ليس هناك إثنينية، فلا يظهر على شهادته، مما هو عليه في غيبه، إلا أن ذلك قد يحدث نادراً، على سبيل **الكرامة** التي يبرزها الحق تعالى له في بعض الأحيان ..

وقد تكون تلك الحالات النادرة بطريق البشرى من الله، وقد تقع **الكرامة** بطلب من العبد، كدليل على صحة مقامه مع الله، فيكرمه الله بها في الشهادة، كما أكرمه بها في الغيب. وهنا، يُنسب الفعل إلى الله، فإذا قال العبد الصفاتي للشيء: كن .. يكون الفاعل حين ذاك هو الله ، الذى أمره بين الكاف والنون[3] .

والكرامة عند الجيلي، إحدى خصائص العبد الصفاتي.. أما بقية خصائص العبد في مرتبة تجلي الصفات، فهي :

أولاً : فناؤه التام من ناحية خِلْقيته، وبقاؤه من ناحية حَقّيته، فيفنى عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى عن ربه بظهور سر الربوبية، ثم يفنى عن الصفات بمتعلقات الذات، فيبقى في الله باللطيفة الإلهية -وهي هنا لطيفة **صفاتية** في

---

(1) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٤ ب .

(2) الإنسان الكامل ٣٧/١.

(3) هكذا يفسر الجيلي موضوع (الكرامات) .. والكرامة ، أو خرق العادة على غير المألوف، تقابل عند الصوفية المعجزة، فللأولياء كرامات، وللأنبياء معجزات.. ومقام الجميع القرب (الشرقاوي: الشريعة والحقيقة، ص ١١٨).

مقابل اللطيفة الذاتية التي سنتحدث عنها فيما بعد – التي أقامها الحق تعالى عوضاً عن العبد :

خَبَتْنِي فَكَانَتْ فِيَّ عَيْنُ نِيَابَةٍ
أَجَلْ عِوَضاً بَلْ عَيْنُ مَا أَنَا وَاقِعُ[1]

ثانياً : قبوله الاتصاف بالصفة الإلهية، قبولاً أصلياً.. كما يقبل الموصوف الاتصاف بالصفة[2] :

فَأَوْصَافُهَا وَصْفِي وَذَاتِي ذَاتُهَا
وَأَخْلاَقُهَا لِي فِي الجَمَالِ مَطَالِعُ[3]

ثالثاً : اتصافه بالصفة الإلهية، يكون في غيبه وليس في شهادته. وذلك ما يميزه عن العبد الذاتي الذي سنتحدث عنه فيما بعد –فلا يظهر للعبد الصفاتي شيء مما في غيبه على شهادته، إلا نادراً كما في الكرامة فإذا طلبها في شهادته لم يجدها .. وقد انتكس الكثيرون من أهل الله بسبب هذا، عندما طلبوا في شهادتهم، ما هم عليه في غيبهم، فلم يجدوه[4] .

رابعاً: تصويبه لآراء جميع أهل الملل والنحل، ومعرفة أنهم عابدون لله من حيث الأصالة، وذلك بحكم ﴿وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[5].. وبحكم قوله تعالى للأرض والسماء : ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[6] ..

---

(١) النادرات ، ٤٥٦.
(٢) الإنسان الكامل ١/٣٨.
(٣) النادرات، ٤٦٢.
(٤) الإنسان الكامل ١/٤٠.
(٥) سورة الإسراء آية ٤٤.
(٦) سورة فصلت ، آية ١١.. ومعنى (الأرض والسماء) عند الجيلي –كما ذكر في عدة مواضع– هو : أهل الأرض والسماء !!

ثم الآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].. ومعنى هذه الآيات، أن كل ما يعبده أهل الملل والنحل هو الله، ولكن في الصور الحسية[2].

وعندما يقول تعالى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[3] .. يرى الجيلي في لفظ إله أنه إله حقيقي لا مجازي من حيث كون الله هو المعبود على الحقيقة، وإن المعبودات جميعاً مظاهر لألوهيته.. أما قوله تعالى ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ فمعناه : فاعبدني يا موسى في كل مظاهري[4].

خامساً: تخطئته لجميع آراء أهل الملل والنحل، حتى المسلمين ، والمؤمنين، والمحسنين، ولا يصوِّب إلا رأي المحققين الكُمَّل لا غير[5] .. بمعنى أن تكون الحقيقة والتحقيق مذهبه ، إذْ يصير العبد الصفاتي مُحقِّقاً[6].

---

(١) سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٢) الإنسان الكامل ٢/٧٤.

(٣) سورة طه ، آية ١٤.

(٤) الإنسان الكامل ١/٤١.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٦) الحقيقة عند الصوفية هي ظهور ذات الحق من غير حجاب التعينات ومحو الكثرة الموهومة. والتحقيق هو مشاهدة الحق متعيناً بكل تعين. والمحقق هو من يرى أن كل مطلق في الوجود له وجه من التقيد؟ وكل مقيد ، له وجه إلى الإطلاق، ثم يرى أن كل الوجود حقيقة واحدة، لها وجه مطلق ووجه مقيد (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٨٣).

والتحقيق عند محي الدين بن عربي له مراتب : التحقق باختصاص العبودية/ التحقق بالنفس/ التحقق بالله.. والتحقق باختصاص العبودية، يأتي بالانقطاع إلى الله عن طريق الانقطاع عن الخلق، فهنا يتحقق الصوفي باختصاص العبودية (الفتوحات المكية، بتحقيق د. عثمان يحيى، السفر الثالث، فقرة ٢٠٠) والتحقيق بالنفس، يأتي عن طريق الورع، فيعرف المحقق أن كل العلوم في الأشياء، فلا يقر إلا المشاهدة، وهو مقام أعلى (الفتوحات، السفر الرابع، فقرة ٣٠٦) .. أما التحقق بالله فهو مرتبة لاتحصل إلا للأكابر، والمتحقق بالله هو النور الخالص (الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب العربية بالقاهرة -بدون تحقيق- المجلد الأول ، ص ٢٧٣)

سادساً : لايمكنه في تلك المرحلة النفي، ولايمكنه الإثبات؛ لايحتاج إلى الرسم ، ولايلوى على الاسم .. ولايلوى عن الذات.

وفي تلك المرحلة من مرتبة الصفات، يسمع العبد **صلصلة الجرس** وهنا، يكون العبد الإلهي قد وصل إلى غاية تجلي الصفات، ويكون على أعتاب المرتبة العُليا.. حيث يتحقق العبد، فيسمع أطيطاً من تصادم الحقائق بعضها لبعض، كأنه (صلصلة الجرس) في الخارج، ولا سبيل لانكشاف الحجاب الأعظم، إلا بعد سماع صلصلة الجرس، وهنا: ***تنحل القوى، وتضمحل التراكيب، وتنسحق الأجزاء وتنمحق المراتب، ولا تسمع إلا الصلصلة التي تندك لها الجبال..***

– والتحقيق عند بن سبعين هو معرفة الوحدة المطلقة في الوجود، وذلك أمر يتأتى بالذوق لا بالعقل. والمحقق يصل إلى تلك المعرفة بعد سلوك طريق طويل شاق، يسميه ابن سبعين السفر .. فإن ظفر المحقق بتلك المعرفة، كان حاوياً لكل الكمالات. ويسميه ابن سبعين بالمحقق تارة، وبالمقرب تارة أخرى (د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ص ٢٥١ وما بعدها).

والتحقيق عند السهروردى هو مشاهدة الأنوار. وموضوع التحقيق هو الأنوار المجردة، التي لا تدرك بالحس، وهو ملازم للتجرد ومقاومة الحس وشواغله، حتى يكون للمحقق صفاء الإدراك وقوة الإشراق (د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص ١٥٠).

.. وتقترب فكرة التحقيق والمحقق عند عبد الكريم الجيلى من تلك الفكرة التي حدثنا عنها الصوفية السابقون عليه، وإن كان الجيلى يزيد على ذلك أن التحقيق هو معرفة الذات بالذات وأن من يصل إلى مقام التحقيق تنصب له حضرة الأسماء والصفات، في إجمالها وتفصيلها.. وليس شرطاً أن يكون العبد الإلهي الذي أوصله الله إلى مرتبة تجلي الاسماء والصفات محققاً، فالعبد الإلهي في هذين المرتبتين ، يدرك الاسم –أو الصفة– على الإجمال، وليس على التفصيل، فإذا ما تحقّق العبد الإلهي ، فإنه يدرك الأسماء والصفات، على سبيل الإجمال والتفصيل.. والمحققون عند الجيلى هم أهل القُرْب (الإنسان الكامل ٩٢/٢ وما بعدها).

ظلمات من بحار الذات بعضها فوق بعض، فلا وجود لسماء تحتها ولا أرض... لايبصر إلا بروقاً ورعوداً وسحاباً يمطر بالأنوار، وبحاراً تموج بالنار .. ولم تزل القدرة تخترع ما هو الأقوى، فالأقوى ، وتخترق ما هو الأهوى، فالأهوى ؛ إلى أن ضرب الجلال، فتق عن المنظر الأعلى [1] .

مرتبة الإنسان الكامل

مرتبة الإنسان الكامل، هي مرتبة تجلي الذات الإلهية، والفتق عن المنظر الأعلى، وهي المقام الأخير فيه تحل لطيفة **ذاتية** محل العبد -وذلك في مقابل اللطيفة **الصفاتية** في المرتبة السابقة- فيكون عبداً ذاتياً، في مقابل العبد الصفاتي .. وهذا العبد الذاتي هو : الإنسان الكامل.

والذات ، التي تتجلى على العبد في تلك المرتبة، هي **الذات الصرف** أو ذات واجب **الوجود القديم**[2] ويسميها الجيلي أيضاً **الذات الساذج**. فإذا تنزّلت الذات عن سذاجتها وصرافتها، كان لها ثلاثة مجالات - أو تجليات إلهية- هي : الأحدية .. الهوية .. الأنية.

والأحديّة أول ظهور ذاتي[3] ، لكنه يمتنع اتصاف المخلوق بها، لأن الأحدية -كما يقول الجيلي- عبارة عن صرافة الذات المجردة عن الحقيقة والمخلوقية معاً، فإذا كان العبد قد حُكم عليه بالمخلوقية، فلا سبيل له إلى الأحدية، فهي لله وحده. أما ما تحدثنا عنه من ظهور ذاته تعالى في الأسماء والصفات، فذلك من قبيل (الواحدية) .. وهكذا يفرق الجيلي بين الأحدية والواحدية؛ باعتبار أن الأحدية لايظهر فيها شيء من الأسماء والصفات، فهي عبارة عن **محض الذات الصرف** على حين تظهر في الواحدية الأسماء

---

(١) الإنسان الكامل ٢/٦٤.

(٢) لايستخدم الجيلي تلك الصفة فلا يلزم من ذلك التقييد .. وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٢٦.

والصفات.. ويقول الجيلي: إن الأحدية هي تجلي كان الله ولا شيء معه والواحدية تجلي وهو الآن على ما كان عليه وهو في ذلك يقترب من تأويل ابن عربي لهذا الخبر[1].

وعلى ذلك، فالأحدية عند الجيلي أعلى من الواحدية، إذ ليس في الأحدية شيء مع الله. أما الهوية فهي غيب الله، إذ أنها مأخوذة من لفظة (هو) للإشارة إلى الغائب، فهي إشارة إلى كنه ذاته، وهذا الاسم (هو) أخص من اسمه: الله .. والهوية هي: *الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال* وهي التجلي الثاني من المجالي الذاتية على الهيكل العبدي، من حيث تنزل الذات من حال الصرافة والمساذجة[2].

والأنية هي التجلي الثالث، وهي ما يشير إليه تعالى بلفظة (أنا) فهي أحديّته الظاهرة، فيشار إلى الأحدية الباطنية بالهوية، وإلى الأحدية الظاهرة بالأنية. وعلى ذلك، تكون الأنية هي شهادة الذات، والهوية غيب الذات .. لكن الجيلي يقرر أنه: *على الحقيقة، غيبة هو شهادة، وشهادته هي غيبة*[3] .. فليس بينهما تغاير ولا انفصال.

ويستدلُّ الجيلي على هذا الترتيب لتنزُّل الذات الإلهية، بقوله تعالى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾[4] ذلك أن الجيلي يرى أن ﴿إنني﴾ إشارة إلى الأحدية لأنها إثبات محض، فلا تقيد فيها. وفي قوله ﴿ أنا﴾ إشارة إلى الهوية الملحقة بالأحدية الأنية! فإذا تنزَّلت الذات من صرافتها، خلال تلك المجالي في الهيكل الإنساني، كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل والغوث الجامع الذي يدور عليه أمر الوجود[5].

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثاني، فقرة ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٤) سورة طه ، آية ١٤.

(٥) الإنسان الكامل ١/٤٤.

وللإنسان الكامل ثلاثة برازخ، وبعدها المقام المسمى بالختام، وهذه البرازخ هي :

* التحقق بالأسماء والصفات.
* التوسط، والاطلاع على المغيبات.
* معرفة تنوعات اختراع الأمور القدرية[1] .

وبذلك ، يستحق الإنسان الكامل (الأسماء الذاتية والصفات الإلهية) استحقاق الأصالة، إذ ليس لتلك الأسماء والصفات مستند في الوجود إلا (الإنسان الكامل) وذلك من حيث كونه محلاً للأمانة الإلهية[2] . والإنسان الكامل بهذا الشكل، أحديٌّ قيُّوم، يقوم بذاته وبالعالم جميعه[3] ، وهو إذ يصل إلى البرزخ الثالث : **لاتزال تخرق له العادات** بطريق القدرة ، حتى يصير **خرق العادات له عادة** فيحل بعد ذلك في المقام المسمى : *الختام* .. وليس بعد هذا المقام إلا الكبرياء ، وهو النهاية التي لاتدرك[4] .

والإنسان الكامل عند الجيلي ، واحدٌ منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، إلا أنَّ له تنوعات وصور في كل زمان[5] . والإنسان الكامل هو النبي محمد عليه الصلاة والسلام، لذلك يجب التأدُّب مع صاحب هذه المرتبة ، كما يجب

---

(١) الإنسان الكامل ٢/٤٨.

(٢) إشارة إلى الآية : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا .. ﴾ الأحزاب / ٧٢) ويرى الجيلي أن الأمانة هي قبول التجلي الإلهي، وهو نفس الرأي الذي صرح به ابن عربي في الفصوص .

(٣) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٨ أ .

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

(٥) وهكذا يفسر الجيلي الرواية التي تحكي عن الشبلي من أنه أمر أحد تلامذته بأن يشهد له أنه محمد ﷺ كان التلميذ صاحب كشف، فشهد له ! ويذكر السلمي عن الشبلي قوله : أعمى الله بصراً يراني، ولايرى فيَّ آثار القدرة (طبقات الصوفية، كتاب الشعب ، ص ٨٣).

التأدب مع النبي ﷺ . وينفي الجيلي عن نفسه القول بالتناسخ Transmigration ويقول بأن الرسول له التصوُّر بكل صورة في خلفائه، الذين هم في الظاهر خلفاؤه؛ وهو في الباطن حقيقتهم[1] .

والإنسان الكامل عند الجيلي، هو مظهر الألوهية .. وتعني الألوهية عنده: *جمع حقائق الوجود، وحفظها في مراتبها*[2] .. ومراتب الوجود هي (الحقية والخلقية) ومن هنا قال الجيلي: إن الألوهية تجمع بين ذل العبد وعز المعبود[3] . وإن الوجود والعدم متقابلان، وفلك الألوهية محيط بهما[4] :

عَلَى عِلْمِي مَعْنَاكَ ضِدَّانِ جُمِّعَا
وَيَا لَهَفِي ضِدَّانِ فَكَيْفَ التَّجَامُعُ[5]

فالألوهية تجمع بين الحقائق الوجودية كلها[6] . وروح الإنسان الكامل، الذي هو مظهر الألوهية، جامعة للمظاهر الحقية والمظاهر الخلقية عموماً[7]. ولذلك ، كان الإنسان الكامل يقابل الحق من جهة، والخلق من جهة أخرى.

---

(١) الإنسان الكامل .

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٢٣.

(٣) المرجع السابق، المقدمة ، ص ٢.

(٤) الإنسان الكامل ١/ ٥٠ .. ونرى هنا أن الجيلي يثبت العدم – ويسميه العماء– مختلفاً مع ابن عربي الذي ينكر العدم (انظر ، الفتوحات المكية، السفر الثاني، فقرة رقم ٣٢٥) ويقول الجيلي عن إنكار الشيخ الأكبر للعدم: إن ابن عربي: سها في ذلك (شرح الفتوحات – مخطوط– ورقة ١٩أ).

(٥) النادرات ١٠١، وسوف نعود إلى معنى الأبيات في الباب الثالث، حيث نتناول بالتفصيل فكرة الوحدة عند الجيلي .

(٦) لاينفرد الجيلي بهذا التصور للألوهية ، فقد ذكر التهانوي أن الألوهية عند الصوفية: اسم لمرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها (كشّاف إصطلاحات الفنون، المجلد الأول، ص ١٠٣).

(٧) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٩ب .

يستند الجيلي إلى الحديث القائل بأن الله خلق آدم على صورته، وكذلك الحديث : خُلق الله آدم على صورة الرحمن[1] . ليقرر أن الإنسان هو صورة الله أو هو، على حسب تعبيره نسخة الحق فإذا كان الحق تعالى قد تقدَّس بذاته، وتعالى عن أوصاف الخلق وما هم عليه من الذلة والنقص؛ فإن ذلك ينسحب على مطلق الإنسان، أما الإنسان الكامل، فقد وصل إلى المرتبة الأخيرة والمقام الأعلى الذى يتجلى فيه الله عليه بذاته. ولذلك فالإنسان الكامل: ***هو صورة كمال الذات الأزلي التخليد***[2] .. ***وخليفة الله الذى أشارت إليه الآيات***[3] .. ***الذى يكون له الركوع والسجود.. فهو مقابل الحق ونسخة الله***. وعندما وصل الجيلي إلى تلك المرتبة قال في قصيدة النادرات :

فَــإِنّيَ إِيَّاهَا بِغَيْرِ تَــأَوُّلٍ ... كَمَا أَنَّهَا إِيَّاىَ وَالحَقُّ وَاسِعُ[4]

ويتأول الجيلي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ المَثَانِي﴾[5] فيتأول[6] هذه الآية على حسب ما أشهده الله، ويقول بأن السبع المثاني هي الأوصاف

---

(١) أخرجه ابن حنبل في المسند الجزء الثاني، ص ٢٤٤/ ٣٢٣/ ٤١٣/ ٤٦٣/ ٥١٩.. وهو في صحيح البخاري: كتاب الاستئذان ، الحديث الأول. وفي صحيح مسلم ، باب البر ١١٥.. وفي شرح القسطلاني لصحيح البخاري، يعود الضمير في (صورته) على آدم! .. وجاء في التوراة أن الله خلق آدم على الرحمن .

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢أ .

(٣) يقصد الجيلي هنا قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ سورة البقرة / ٣٠.

(٤) النادرات ٤٨٥.

(٥) سورة الحجر ، آية ٨٧.

(٦) يختلف التأويل عن التفسير – الذى هو شرح معاني الألفاظ وتوضيحها –فالتأويل عند الصوفية هو شرح للآيات من حيث معناها الرمزي. يقول ابن عربي: إن كلام الصوفية في شرح القرآن، إشارات يشار بها إلى مواقع خطاب الله وهذه الإشارات مجهولة عند كثيرين –

السبع الإلهية (الحياة ، العلم، الإرادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام) والتى هى عند الجيلى : *امهات الظهور*[1] . وقد اقتضى الحق تعالى ، ألا تظهر تلك الصفات إلا فى الإنسان الكامل.

وتظهر الصفات الإلهية فى الإنسان الكامل بتمامها، فالعبد الكامل هو مرآة الذات الإلهية – وذلك بعكس العبد الصفاتى الذى تتجلى عليه الصفة الإلهية فيقبل منها على قدر حاله – وتظهر الصفات الذاتية فى الإنسان الكامل على النحو التالى :

*** الحياة**

الله هو الحى ، وحياته هى الحياة التامة فلا يلحق بها ممات. أما الخلق، فحياتهم إضافية، يلحق بها الموت والفناء. والإنسان الكامل، تظهر فيه (الحياة) فى صورتها التامة، فهو موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا إضافياً. وعلى ذلك فالإنسان الكامل عند الجيلى : الحىُّ التام الحياة[2]

وَجِسْمِيَ لِلأَجْسَامِ رُوحٌ مُدَبِّــرٌ
وَفِــى ذَرَّةٍ مِنْهُ الأَنَــامُ جَوَامِعُ[3]

*** العلم**

الله هو العليم ، والعلم صفة نفسية أزلية لازمة للحياة، ويرى الجيلى أنــه

– من الفقهاء ، وأهل الرسوم. (د. أبو العلاء عفيفى : حياة ابن عربى.. الكتاب التذكارى، ص١٢) والتأويل الصوفى يقابل لفظاً ، الإشارة . وكان أول تفسير صوفى كامل للقرآن، بعنوان: لطائف الإشارات (القشيرى: لطائف الإشارات، بتحقيق د. إبراهيم بسيونى، دار الكاتب العربى).

(١) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٨ أ.

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٤٢.

(٣) النادرات ٤٩٣.

لايجوز القول بأن المعلومات أعطته -تعالى- العلم من ذاتها، وهو رأى ابن عربي.. فإن ذلك يلزم أن يكون قد استفاد من غيره، تعالى الله عن ذلك. وكما أن الإنسان الكامل مظهر للحياة التامة، التي تقوم عليها كل حياة، فهو كذلك مظهر العلم التام، الذى يعلم منه كل عظيم .. فالإنسان الكامل عند الجيلي، لايحجب عنه شيء[1]

وَأَعْلَمُ مَا قَدْ كَانَ فِي زَمَنٍ مَضَى
وَحَالاً وَأَدْرِي مَا أَرَاهُ مُضَارِعْ[2]

*** الإرادة**

الإرادة عند الجيلي، هي تجلى أمر الله على حسب ما يقتضيه علمه وحكمته. وهي اختيار إلهي محض، فالله مختار في الأشياء بحكم الآية ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ ومتصرف في الأشياء لا عن ضرورة، ولكن بحكم المشيئة. أما ما ذهب إليه ابن عربي من أنه لايجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه - كما يقول الجيلي- تكلم عن سرٍّ ظفر به من تجلِّ الإرادة، ولكن فاته منه أكثر مما ظفر به[3] . والإرادة ، كما هي صفة ذاتية للحق، فهي كذلك صفة ذاتية للإنسان الكامل. فالإنسان الكامل عند الجيلي ، يفعل ما يشاء[4]

وَأُجْرِي عَلَى لَوْحِ المَقَادِيرِ مَا أَشَا
وَبِالقَلَمِ الأَعْلَى فَكَفِّيَ بَارِعْ[5]

*** القدرة**

القدرة قوة ذاتية تكون لله على الحقيقة، ومنها اسمه تعالى القادر والقدرة

---

(١) الإنسان الكامل ١/ ٤٤.

(٢) النادرات ٥٠١.

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٤٦.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

(٥) النادرات ٥٣٠.

عند الجيلي هي إبراز المعلومات، واختراع الأشياء من العدم إلى الشهود، على حسب ما يقتضيه علمه المحيط بالعلم والشهود. وكان ابن عربي قد رأى: *أن علمه .. لا عن علم*[1] وهنا يختلف الجيلي مع ابن عربي مرة أخرى، ويقرر أن القدرة: إيجاد المعدوم على ما يقتضيه العلم الإلهي. وتظهر القدرة في الإنسان الكامل بتمامها، وتنجذب الموجودات إلى امتثال أمره، كما تنجذب الإبرة إلى المغناطيس .. فالإنسان الكامل عند الجيلي، متصرف تماماً في الأشياء[2]

أُصَوِّرُ مَهْمَا شِئْتُ مِنْ عَدَمٍ كَمَا
أُقَدِّرُ مَهْمَا شِئْتُ وَهْوَ مُطَاوِعُ[3]

* * *

وهكذا يمضي الجيلي في مقابلة صفات الحق بالإنسان الكامل[4]، ولكن ذلك لايعني أنه يرفع الإنسان الكامل إلى مرتبة الألوهية؛ فكل تلك المنح الإلهية والمكاسب التي وصل إليها الإنسان الكامل، هي في النهاية عطية ربانية لاتنسب على الحقيقة للمخلوق، وإنما هي درجة رفيعة أوصله إليها الله بحكم الحديث القدسي: *ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه .. إلخ* . ومن هنا التزم الجيلي بآداب الشريعة وحكم الظاهرة، حتى في تلك الدرجة العالية، فقال بشأن الإنسان الكامل: *يقف بالكلام على حد الشريعة ، فلا يخرج منه بلسان القدرة من سياج الحكمة، بل يؤدي حق العبودية بظاهره ، كما أدى حق الربوبية بباطنه*[5] .

(١) الفتوحات المكية (تحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثاني، فقرة ٥٤.
(٢) الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.
(٣) النادرات ٥١٦.
(٤) انظر التصوير الشعري لهذه المسألة في قصيدة النادرات.. فيما يتعلق بالسمع (بيت ٥٠٠) والبصر (بيت ٥٠٥) والكلام (بيت ٥١٧) ويجب الإشارة هنا إلى أن الجيلي يتحدث في الأبيات بضمير (المتكلم) مما يعني أنه وصل لمقام الإنسان الكامل حين صرح بذلك .
(٥) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٢٣ب .

وللإنسان الكامل عند الجيلي مقابلة أخرى، يقابل فيها كل الحقائق الخلقية ..

الإنسان الكامل في مقابل الخلق

يعتمد الجيلي هنا على الحديث *أول ما خلق الله القلم*[1] ثم الحديث: *أول ما خلق الله العقل*[2] فيستنتج أن القلم، هو العقل . والقلم الأعلى والعقل الأول، هما – عند الجيلي– وجهان للروح المحمدي[3] ، بحكم الحديث المشهور: *أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر.*

وهكذا، يخلص الجيلي إلى أن القلم الأعلى، والعقل الأول، والروح المحمدي: مترادفات. وهم جميعاً عبارة عن جوهر فرد يقول عنه الجيلي: إنه إذا نُسب إلى الخلق يسمى القلم الأعلى –يعني الجيلي بالخلق هنا: الإيجاد وبنسبته إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول، وبإضافة هذا الجوهر الفرد إلى الإنسان الكامل، يسمى : روحاً محمدياً[4] .

ثم يقول الجيلي: *إن الله خلق (روح محمد) من ذاته*[5] .. فجعله مظهراً لكماله وجماله وجلاله، ثم خلق العالم بأسره من روح محمد. وعندما يتحدث الجيلي عن الحروف الأولى من سورة البقرة ﴿الٓمٓ﴾ يقول بأن الميم هي روح محمد، وهي المحل الذى ظهر منه الكنز المخفي؛ وهو يشير بذلك إلى الحديث: *كنت كنزاً مخفياً*[6].. وبذلك يبدأ الجيلي في تقديم نظريته في الخلق Creation

---

(١) سنن أبي داود ١٦/ الترمذى ١٧/ مسند ابن حنبل، الجزء الثاني ، ص ٢١٧.

(٢) ذكره الغزالي في الإحياء / وأخرجه الطبراني في (الأوسط) عن حديث عائشة بإسناد ضعيف .

(٣) الروح المحمدى عند الجيلي ، يقابل عند الصوفية (الحق المخلوق به) والحقيقة المحمدية.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٨ .

(٥) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٥ أ.

(٦) هو من الأحاديث الضعيفة –ولعله من الموضوعات– التي يرددها الصوفية كثيراً؛ وذكر هذا الحديث في : المقاصد الحسنة للسخاوى (طبعة الهند ١٣٠٤) ص ١٥٣. الموضوعات لعلي –

أو: فيض المخلوقات عن الخالق. وإن كانت نظرية الجيلي هنا، تختلف عن نظرية الفيض Emanation الفلسفية، وذلك باستناده إلى الذوق الخالص من ناحية، على حين تستند نظريات الفيض أو الصدور إلى النظر العقلي .. ومن ناحية أخرى، لاعتماده على الأدلة النقلية في التدليل على ما يقول.

ويصوِّر لنا الجيلي نظريته، فيقول بأن الله تعالى تجلى على الصورة المحمدية فتصدَّعت، وصارت (كأنها) قسمين: قسمٌ خلق منه النار، وهو الذي نظر الله له باسمه القهار فكانت النار هي مظهر الجلال .. وقسمٌ خلق منه الجنة، وهو الذي نظر له باسمه المنَّان، فجعلها مظهر الجمال. ثم خلق صورة آدم عليه السلام، نسخةً من تلك الصورة المحمدية[1]. وجميع الملائكة المقربين مثل إسرافيل وجبرائيل وميكائيل .. والملائكة .. والعالين (الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم) مخلوقون من هذا الروح. ثم خلق الله منه، جميع العالم[2] . ومن هنا يقرر الجيلي: *إن كُلَّ رقيقة من رقائق الإنسان الكامل، أصلاً لحقيقة من حقائق الأكوان.*

فالإنسان الكامل عند الجيلي، هو أصل الوجود، أو هو القطب الذي تدور عليه رحى الوجود من أوله إلى آخره[3] . ولهذا فهو يقابل الحقائق الخلْقية كلها، فيقابل حقائق الوجود العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق الوجودية السفلية بكثافته .. والعرشُ، هو أول ما يقابل الإنسان الكامل .

* *العرش*

العرش عند الجيلي، هو مظهر العظمة، ومكانة التجلي، وخصوصية الذات.. وليس فوقه إلا الرحمن . والإنسانُ الكامل يقابل العرش بقلبه، ولذلك

= القاري (استانبول) ص ٦٢. الدرر المنثورة للسيوطي (مطبعة الجمالية) ص ١٩٥. الأحاديث الكاذبة والضعيفة لابن تيمية (مخطوط).

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

قال تعالى : *ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن*[1] وعلى ذلك فقلب الإنسان الكامل يقابل عرش الرحمن .. ثم يقابل الإنسان الكامل سدرة المنتهى

* *سدرة المنتهى*

وهي عند الجيلي: نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق. وليس بعد السدرة إلا المكانة المختصة بالحق وحده، ولايمكن بلوغ ما بعد السدرة، ولذلك قال جبريل لمحمد ﷺ ليلة الإسراء : *لو تقدمت شبراً، لاحترقت*. فالتقدم ممتنع أصلاً – فإن لو حرف امتناع –وذلك لأنه ليس بعد سدرة المنتهى إلا الأحدية .. ويقابل الإنسان الكامل سدرة المنتهى بمقامه، كما يقابل بعقله القلم الأعلى.

* *القلم الأعلى*

هو أول تعينات الحق، فهو الأنموذج الذي ينقش ما يقتضيه في اللوح المحفوظ، وهو بمثابة العقل الأول –كما أسلفنا– إذ أن العقل ينقش هو الآخر ما يقتضيه في النفس الكلية. والإنسان الكامل يقابل بعقله القلم الأعلى، ويقابل بنفسه اللوح المحفوظ.

* *اللوح المحفوظ*

اللوح المحفوظ عند الجيلي، عبارة عن نور إلهي انطبعت فيه الموجودات، وهو أم الهيولى التي إن اقتضت صورةً ما –بجريان القلم الأعلى– وُجدت هذه الصورة في العالم، على حسب ما تقتضيه الهيولى. يقول الجيلي: *ثم اعلم أن*

---

(١) اعتمد الجيلي على هذا الحديث القدسي؛ للتدليل على صحة ما ذهب إليه من أن قلب الإنسان هو العرش الحقيقي للألوهية. ولكن هذا الحديث ، وإن كان الغزالي قد ذكره في الإحياء ، فإنه مشكوك فيه، وقد قال عنه العراقي : لم أر له أصلاً ! وكذا قال ابن تيمية : هو مذكور في الإسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ .

(النور الإلهي) المعبر عنه باللوح المحفوظ، هو نور ذات الحق تعالى، وهو المعبر عنه بالنفس الكلية، التي هي نفس الإنسان الكامل، بغير حلول[1].

* * *

وهكذا يمضي الجيلي في مقابلة كل حقيقة من الحقائق العلوية، برقيقة من رقائق الإنسان الكامل، فيقابل (الكرسي) بآنيته، و (الهباء) بحيز هيكله، ويقابل (الفلك المكوكب) بمدركته .. ثم يقابل الإنسان الكامل، بكثافته، الحقائق السفلية. فيقابل الأسد، بالقوة الباطشة، والطير بروحانيته، ومثله من الآدميين، ببشريته. يقول الجيلي بلسان الإنسان الكامل :

وَكُلُّ الوَرَى طُـرّاً مَظَاهِرُ طَلْعَتِي
مَرَاءٍ بِهَا مِـنْ حُسْنِ وَجْهِيَ لاَمِعُ
ظَهَرْتُ بِأَوْصَافِ البَرِيَّـةِ كُلِّهَـا
أَجَلْ فِي ذَوَاتِ الكُلِّ نُورِيَ سَاطِع
تَخَلَّقْتُ بِالتَّحْقِيقِ فِي كُلِّ صُـورَةٍ
فَفِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جَمَالِي لَوَامِعُ[2]

وبذلك ، يكون الإنسان الكامل هو الكون الجامع، وهو نسخة الحق، أو هو -بعبارة الجيلي- المظهر التام للألوهية، التي تعني: إعطاء كل المراتب الوجودية (الحقيقة والخلقية) حقها. ومن هنا يصل الجيلي إلى أن روح الإنسان الكامل: جامعة للمظاهر الخلقية وللظاهر الحقيقة عموماً ! وهو يختتم مؤلفه المتأخر مراتب الوجود بقوله :

فالإنسان (الكامل) هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٧.

(٢) النادرات ، ٤٨٥/ ٤٨٦/ ٤٨٧.

السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها .. وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث. فلله در من عرف نفسه معرفتي إياها، لأنه عرف ربه بمعرفته لنفسه[1] .

وأخيراً .. فالإنسان الكامل عند الجيلي، هو محمد ﷺ والباقون من الأنبياء والأولياء، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل. لكن مطلق لفظ (الإنسان الكامل) لايجوز إلا لمحمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق. *واسمه الأصلي: محمد، وكنيته: أبو القاسم، ووصفه: عبد الله، ولقبه: شمس الدين*[2] .

(١) مراتب الوجود ، ص ٤٢.

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ٢/ ٤٧.

الفصل الثاني

الإنسانُ الكامِلُ بَين الجِيلي والصُّوفِيَّةِ

ابن عـربي

ابن عربي ، واحد من أشهر شخصيات التصوف الإسلامي، ولعله أشهر صوفي عربي على الإطلاق. ولا يوجد كِتاب لتراجم الصوفية المتأخرين، إلا ونجد فيه ترجمةً وافيةً لمحي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر .. لكننا هنا نود أن نشير إلى نقطة مهمة تتعلق بابن عربي، قلما تحدث عنها من كتبوا عنه، وهي أن ابن عربي – الذى ولد بمرسيه سنة ٥٦٠هجرية– قد قضى الجزء الأكبر من حياته في الشرق، حيث كانت الفلسفة بتعبير الدكتور أبو العلا عفيفي: *تكاد تمتزج بالهواء الذى يتنفس فيه*[١] . وأنه في صغره كان يتردد بالأندلس، على إحدى المدارس التى تعلم مذهب الأمباذوقلية (المحدثة) في صورتها المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورثية والأورفية . وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلاميذها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة[٢] .

وقد أشرتُ هنا إلى هذه النقطة بالذات .. حتى ندرك وجود هذا العنصر الثقافي في فكر ابن عربي، وفي المجال المعرفي الذى أخذ ابن عربي منه ثقافته؛ وحتى لا ننساق وراء نظرةٍ سطحية ترى في ابن عربي شيخ أكبر فقط، وإنما هو أيضاً فيلسوفاً أكبر أو هو على الأقل: فيلسوفاً كبير .

وفيما يلي، نعرض لنظرية الإنسان الكامل كما صوَّرها ابن عربي، توطئةً للموازنة بين ما ذهب إليه الشيخ الأكبر، وما ذهب إليه الجيلي. وذلك في إطار

---

(١) د. أبو العلاء عفيفي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية (مجلة كلية الآداب/ جامعة الإسكندرية– المجلد الأول، الجزء الأول ، مايو ٣٣) ص ٢١.

(٢) د. محمد غلاب : المعرفة عند ابن عربي (الكتاب التذكاري) ص ١٨٥.

استعراض ومقارنة هذه النظرية ، كما وردت عند الصوفية الكبار في تلك الحقبة، مع البدء بابن عربي .. نظراً لمكانته الصوفية عند الجيلي، ولكونه أول من ظهر لديه لفظ الإنسان الكامل.

أ) خلق آدم

كان الله ولا شيء معه .. هكذا يقول الأثر الذي يبدأ منه ابن عربي تصويره لعملية الخلق[1] . يقول ابن عربي: إن الله لما أراد وجود العالم، انفعل عن تلك **الإرادة** حقيقة تسمى الهباء[2] وهو أول موجود في العالم[3] . ويرى ابن عربي أن الهباء منبث في كل الصور الطبيعية، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى **﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًّا﴾**[4] فلا تخلو من الهباء أي صورة، فهو على حد تعبيره: *كالبياض في كل أبيض*[5] .

---

(١) يقول الأثر: *كان الله ولا شيء معه، ثم هو الآن على ما كان عليه*.. ويعتبر الصوفية هذا الأثر من الأحاديث الصحيحة، ويعتمدون عليه كثيراً في تصويرهم لبدء الخليقة، وقد استخدم الجيلي نفس الحديث، وإن اختلف مع ابن عربي في النتائج التي انتهى منه إليها.

(٢) يقترب معنى الهباء عند ابن عربي، من معنى الهيولى في الفلسفة الأرسطية وقد ذكر ابن عربي في الفتوحات، أن أصحاب الأفكار يسمون الهباء الهيولى الأم . ولكن ابن عربي ينظر إلى الهباء، على أنه نور السراج .. وهكذا يمكن القول، إن الهباء كان الشكل الجديد الذي أنتجته ثقافة تلك الحقبة، حيث انضافت إلى معنى المادة الأولى أبعاداً دينية وصوفية تستند إلى النظر الذوقي !

(٣) الفتوحات (تحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثاني، فقرة ٣٢٣.

(٤) سورة الواقعة، آية ٦ .

(٥) الفتوحات، السفر الثاني، فقرة ٣٤٥ .. ويستند ابن عربي هنا إلى الآية ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًّا﴾ (الواقعة/ آية ٥) ليقول بأن الهباء هو أول الموجودات على الإطلاق، وأنه -الهباء- منبث في كل الصور.

لكننا نلاحظ أن تناول ابن عربي للآية ، حتى ولو كان ذلك تأولاً، هو توجيه لتلك الآية إلى غير المراد بها. ذلك أن الآيات تتحدث عن حال الجبال يوم القيامة، كمثال على أهوال ذلك اليوم ﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًّا﴾ فالهباء هنا يعني كون الجبال ذرات متناثرة من شدة الهول .. أما ما استخرجه ابن عربي، فنراه بعيداً كل البعد !

ويقرر ابن عربي ، أن أول موجود في الهباء هو الحقيقة المحمدية التي كانت : *ولا أين يحصرها*[1] ثم خلق الله الملائكة، والمولدات من الجمادات والحيوانات. وقد استغرق ذلك على ما يقول ابن عربي (إحدى وسبعين ألف سنة مما نعد) وحتى ذلك الوقت، كان العالَم –أو الوجود – بلا معنى، إذ أن غاية الحق تعالى من الوجود، كانت هي أن يعرف (كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق..) وأن يرى نفسه في مرآة هي الوجود أو العالم الذي خلقه، وقد كان العالم – حتى ذلك الحين– كمرآة غير مجلوة، أو هو : شبح مُسوى لا روح فيه. ثم شاء الحق تعالى، أن يرى (عينه) في كون جامع يحصر الأمر كله، ويكون جلاءاً لمرآة العالم غير المجلوة، ويظهر فيه وجود الحق بتمامه وجملته .. فخلق آدم[2] .

وكان آدم عين جلاء المرآة .. وهو القابل لفيض الله الدائم، الذي لم يزل ولا يزال. وهو الذي حصر الحقائق كلها، فكان للحق بمنزلة إنسان العين من العين، فكما أن إنسان العين هو ما تبصر به العين، فإن آدم هو (المجلى التام والمختصر الشريف) الذي يبصر الحق به نفسه[3] ويتأول ابن عربي الآية: ﴿يا أيها الناسُ اتقوا رَبكُمْ الذى خَلَقكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[4] فيقرر إنها، أي النفس الواحدة: *النفس الناطقة الكلية، التي هي قلب العالم، وهي آدم الحقيقي*[5] .

ويفرق ابن عربي بين آدم الحقيقي أو الإنسان من حيث هو إنسان، وبين آدم أبي البشر .. فآدم الحقيقي عنده، هو رمز النوع الإنساني، وأول صورة

---

(١) الفتوحات ، السفر الثاني، فقرة ٣١٣.

(٢) ابن عربي : فصوص الحكم (تحقيق وتعليق د. أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي) ص٤٩.

(٣) د. أبو العلاء عفيفي : مقدمة فصوص الحكم، ص ٣٨.

(٤) سورة النساء ، الآية الأولى.

(٥) ابن عربي : تفسير القرآن (دار الإسلام– القاهرة) ص ٢٤٧.

للإنسان الكامل، وهو الموجود الذى يقابل النفس الكلية[1] .

وحين وُجد نوع الإنسان آدم فى العالم، أصبح هذا العالم معنى. وقد حصر الإنسان فى حقيقته، حقائق الوجود كلها[2] .. ولذلك، يتحدث ابن عربى عن الإنسان، من حيث هو مختصر، أو عالم صغير -فى مقابل العالم الكبير- ويفرد لتلك النقطة كتاباً بعنوان إنشاء الدوائر والجداول يتحدث فيه عن مقابلة الإنسان للعالم، وهو ما ذكره أيضاً فى فتوحاته، حين قال:

العوالم أربعة : العالَم الأعلى (وهو عالم البقاء) ثم عالَم الاستحالة (وهو عالم الفناء) ثم عالم التعمير (وهو عالم البقاء والفناء) ثم عالم النسب؛ وهذه العوالم ثابتة فى موطنين، فى العالم الأكبر - وهو ما خرج عن الإنسان- وفى العالم الأصغر ، وهو الإنسان[3] .

وهكذا، جمع الإنسان ما فى الصور الإلهية والوجودية كلها، وحازت النشأة الإنسانية رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود[4] ، ولذلك خصَّ الله الإنسان وحده بالخطاب، فإذا خاطبه، فقد خاطب أسماءه كلها[5] .

---

(١) النفس الكلية اصطلاح فلسفى خطير ، اتخذ شكلاً خاصاً عند ابن عربى . ولعل أفلوطين هو أول مَنْ استخدم هذا المصطلح، حين ذهب إلى أن أول موجود صدر عن الواحد هو العقل .. ثم النفس الكلية، التى صدرت عنها النفوس الجزئية ، مع بقاء النفس الواحدة فى هوية مع ذاتها، كما ينقسم العلم إلى أجزاء، مع بقاء كليته وشموله (د. فؤاد زكريا: دراسة للتساعية الرابعة، ص ١٥) ويقول أفلوطين إن النفس الكلية، هى النقطة التى تشترك فيها جميع الأشياء التى تأتى بعدها، فهى كالمركز فى الدائرة، وهذه النقطة التى لاتنقسم هى مبدؤها، أى مبدأ الأشياء (أفلوطين : التساعية الرابعة ، ترجمة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، ص ١٧٠).

(٢) د. محمود قاسم : فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى (دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور) ص ١٤٤.

(٣) الفتوحات (بتحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثانى، فقرة ٢٣١.

(٤) فصوص الحكم، ص ٥٠.

(٥) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثالث، ص ١١٩.. ولا ندرى من أين أتى ابن عربى =

وهذه المقابلة بين الإنسان والوجود ، أو بين (العالم الصغير و (العالم الكبير) ليست من ابتداع ابن عربي، أو تلك الحقبة المعرفية التي عاش فيها. وإنما تدخل هذه المقابلة ضمن (عنصر الموروث) الذى شكل معارف تلك الحقبة، وأسهم في إنتاجها[1] .

– بأن الله، خصَّ الإنسان وحده بالخطاب ! فقد ورد في الآيات القرآنية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ (البقرة/ ٣٠) ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ (النحل /٦٨) ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ (فصلت/ ١١) مما يعنى أن الله ، مثلما خاطب الإنسان، خاطب للملائكة والنحل والأرض والسماء.

(١) تقابلنا تلك الفكرة الخاصة بكون الإنسان (عالم صغير) والعالم (إنسان كبير) في الفكر الإسلامي السابق على ابن عربي، فقد توسَّع فيها إخوان الصفا وخصصوا في الرسالة السادسة عشر من رسائلهم فصلاً بعنوان (في بيان قول الحكماء أن العالم إنسان كبير) يقول فيه إخوان الصفا: إن الحكماء سموا العالم إنساناً كبيراً، لأنهم يرون أنه جسم واحد وأن له نفساً واحدة سارية في جميع أجزائه كسريان نفس الإنسان في جميع أجزاء جسده ...(إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا- دار صادر ، بيروت- المجلد الأول، ص ٢٩) وفي الرسالة الحادية والخمسين فصل بعنوان (كيف نضد العالم بأسره) يستفيض فيه إخوان الصفا في مقابلة الإنسان بحقائق الكون، ثم ينتهون إلى أنه : *إذا اعتبرت بنية الإنسان وتأملتها، وجدتها جميع الموجودات. وإذا ارتقى الإنسان بنفسه، فإنه يبلغ أقصى نهاية المراتب، مما يلي مرتبة الملائكة* (رسائل إخوان الصفا، المجلد الرابع، ص ٢٣٥).

فإذا رجعنا للوراء، وجدنا (ترجيح) الدكتور النشار: *أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نُقلت في العصر الأموي للعربية، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة* –يقصد صدر الدين الشيرازي– *إلى ذلك إشارة غامضة* (د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص ١٧٥).

ومن ناحية أخرى، يرى جورج سارتون، أن فكرة مقابلة العالم الأكبر **Macrocosme** بالعالم الأصغر **Microcosme** من الأفكار المضللة التي أخذها الرواقيون من أفلاطون !! (سارتون: تاريخ العلم – دار المعارف ، بمصر- الجزء الثالث، ص ٣٨٧) هذا في حين يذكر الدكتور عبد اللطيف العبد أنه كانت بالقرن الخامس قبل الميلاد بإيران، صورة كاملة لمذهب –

وإذا كانت مقابلة الإنسان للعالم قد ذكرها سابقون على ابن عربي – وهم الذين يسميهم في الفتوحات: العقلاء – إلا أن ابن عربي يؤكد في فتوحاته، أن تلك الحقائق ليست من قبيل النظر العقلي، لكنها أمور ذوقية، ومكاشفة.

(ب) الإنسان الكامل والإنسان الحيوان

رأينا كيف يجمع **الإنسان** حقائق العالم في حقيقته. إلا أن الإنسان عند ابن عربي ، ليس صورة للعالم ومختصراً له فحسب، ولكنه أيضاً **صورة للإله** ولذلك كانت النشأة الإنسانية عند ابن عربي: ***أكمل نشأة ظهرت في الموجودات فالإنسان وُجِدَ على (الصورة) والصورة لها الكمال***[1] .

ويصف ابن عربي الإنسان في (فصوص الحكم) بأنه : ***الحادث الأزلي والنشء القديم الأبدي***[2] وهكذا يجمع الإنسان بين الحدوث والقِدم، الحدوث من حيث كونه مخلوقاً، والقدم من حيث هو صورة القديم سبحانه .. ويشير ابن عربي إلى ذلك بوضوح في الفتوحات حين يقول عن **الإنسان الكامل** إنه:

– يعطي تفسيراً شاملاً للعالم، مؤسس على مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أي نفس المبدأ القائل بأن الكون إنسان كبير وبأن الإنسان عالم صغير (د. عبد اللطيف العبد: الإنسان في فكر إخوان الصفا وخلان الوفاء، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١١١).. لكننا هنا، لسنا من هواة تتبع تاريخ الأفكار، ذلك لأننا نعتقد أن الفكرة التي تظهر في حقبة معرفية ما، فإنها تأخذ شكلاً جديداً تماماً، لاصلة بينه وبين الشكل الذي أخذته الفكرة الشبيهة بها في حقبة معرفية ما، فإنها تأخذ شكلاً جديداً تماماً، لاصلة بينه وبين الشكل الذي أخذته الفكرة الشبيهة بها في حقبة أخرى ؛ وسوف نعود إلى ذلك في الفصل التالي .

(١) الفتوحات، السفر الثالث، فقرة ١٤ .. ويشير ابن عربي هنا للحديث الشريف: *خلق الله خلق آدم على صورته* .

(٢) فصوص الحكم ، ص ٥٠.

صورة الله، ونائب الحق، ومعلم الملك في السماء[1] .. ويقول في أبيات شعرية:

هَـذَا الإِلَـهُ الكَبِير	هَـذَا الإِلَـهُ الصَّغِير
أو قَالَ إنِي إلـه	أنَا الإِلَـهُ الكَبِير[2]

المهم هنا، أن ابن عربي لايتحدث عن (مطلق الإنسان) بل هو يفرق بين (الإنسان الكامل) و (الإنسان الحيوان) وفي إحدى فقرات الفتوحات، يقول ابن عربي:

.. فإن الله لما أحب أن يُعرف ، لم يكن أن يعرفه إلا مَنْ هو على صورته ، وما أوجد الله على صورته أحداً، إلا الإنسان الكامل – لا الإنسان الحيوان– فإذا حصل، حصلت المعرفة المطلوبة. فَأَوْجَدَ، لظهور عين الإنسان الكامل، لا الإنسان الحيوان [3] .

وعلى ذلك، فعندما يقول ابن عربي بأن الإنسان هو المظهر الخارجي المتجلي الإلهي، وأن معرفة الله تستحيل بدون هذا المظهر، وأن الإنسان للحق، بمنزلة إنسان العين من العين .. إلخ، فإنه يقصد هنا **الإنسان الكامل** فقط، وليس **الإنسان الحيوان** الناقص.

ويفسر لنا ابن عربي سبب النقص في الإنسان **الحيوان** مع أنه غاية العالم، بأنه –أي مطلق الإنسان– يَجمع في خِلقته كل حقائق العالم. ولهذا، فمتى ظهر النقص في العالم، فمن الضروري أن يظهر ذلك أولاً في الإنسان ! ومن هنا المنطلق يكون (الإنسان الحيوان) ناقصاً ، ومن هذا المنطلق أيضاً، تكون نسبة

---

(١) الفتوحات ، السفر الخامس ، فقرة ٥٦٧.

(٢) الفتوحات ، السفر الثاني ، فقرة ٣١٦.

(٣) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثاني، ص ٢٦٦.

الكمال للإنسان الكامل[1] .

إلا أن الفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان، فرق في الدرجة لا في النوع! ولذلك يقول ابن عربي في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[2] إن التسوية والتعديل، تشير إلى نشأة الإنسان عموماً، أما (التركيب) ففي الصورة التي يشاؤها الله. فإذا شاء ، ركّبه في صورة الإنسان الحيون -فيكون من جملة الحيوان- أو في صورة كاملة، فيكون مظهراً للأسماء والصفات الإلهية.

ولما كان الإنسان الكامل، هو المجلى (التام) للألوهية، وكان صورة الحق و (مثله) فإن ابن عربي يتأوّل قولهَ تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بأن الكاف في (كمثله) ليست زائدة، والمراد من الآية، هو أنه ليس مثل (مثله) شيء، أى ليس مثل (الإنسان الكامل) شيء! وقوله تعالى :﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3] من حيث (النسبة الجامعة) بين الإنسان والله – وهو ما يسميه ابن عربي **منزلة الألفة** فنقول في حق الله إنه **العالم الحي** ونقول في حق الإنسان إن له حياةً وعلماً، فهو : **العالم الحي**. غير أن الصفة هنا -العلم، الحياة- حادثة في حق الحادث، قديمة في حق القديم[4] . وهذا، ما لم يفهمه الإنسان حين ادعى الألوهية .. وكان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذى ادعاها لنفسه، كما يقول ابن عربي ، في حين لم يدعها غيره من المخلوقات[5] .

---

(١) د. محمود قاسم : فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي، ص ١٥٦.

(٢) سورة الإنفطار ، آية ٦،٧،٨.

(٣) سورة الشورى، آية ١١.

(٤) فصوص الحكم، ص ٥٢.

(٥) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثالث، ص ١١٩.

ونرى أن ابن عربي، لايجعل من الإنسان إلهاً، أو من الله إنساناً، و لم يحاول أن يسوغ نظريته في ذلك، و لم يقل بما اعتقده البعض ظناً[1]، من أن الألوهية تصبح إنسانية، والإنسانية ألوهية؛ بل يؤكد ابن عربي أن العبودية المحضة، التي لاتشوبها ربوبية أصلاً، لاتصح إلا للإنسان الكامل وحده.. ولاتصح ربوبية أصلاً- لاتشوبها عبودية بوجه من الوجوه - إلا لله تعالى. ويرى ابن عربي أن الإنسان الكامل بدأ بآدم، وانتهى بمحمد ﷺ الذي هو الإنسان الكامل على الإطلاق .

(جـ) الإنسان الكامل بين ابن عربي والجيلي

كان ابن عربي في نظر الجيلي ***الولي الأكبر ، والقطب الأعظم، مظهر الصفة العلمية، ومجلي الكمالات العينية والحكمية، لسان الحقيقة، وأستاذ الطريقة، المتبوع التابع لآثار الشريعة***[2] .. وقد وضع الجيلي شرحاً لفتوحات ابن عربي - وإن كان اختلف معه في بعض المواضع فيه - كما لو كان ذلك اعترافاً من الجيلي بمكانة ابن عربي الصوفية[3] .

وبالنسبة لنظرية الإنسان الكامل، فقد التقى الجيلي بابن عربي في كثير من تفصيلاتها. ولكن الجيلي تميز عن ابن عربي بأمور ؛ فقد كان الجيلي - كما لاحظ الباحثون- أقرب إلى الأخذ بالمنهجية من ابن عربي[4] . فهو يبدأ بتحديد دقيق للمصطلحات-، وهو ما تجلى ذلك واضحاً في كتابه : الإنسان الكامل،

---

(١) كتب الدكتور بلوى في مقدمة كتابه الإنسان الكامل في الإسلام يقول : بين تأنيس الألوهية، وتأليه الإنسانية، سمت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية.. وفي حنايا هذا السمو الجميل، تلبثت مراراً تستروح أنسام الانعتاق من العبودية !!

(٢) شرح مشكلات الفتوحات (مخطوط) الصفحة الأولى.

(٣) ثم ظهر ، بعد مخطوطة الإسكندرية المشار إليها في آخر الباب السابق، أن الجيلي وضع شرحين آخرين على مؤلفات ابن عربي : عنقاء مغرب ، ووراء الكونين .

(٤) د. عفيفي : حياة ابن عربي، ص ٢٦.

فيعرّف الذات، والصفة، والاسم، والربوبية، والكمال.. إلخ، مشيراً إلى أنـه: *إذا عرفت الاصطلاح ، عرفت حقيقة ما أشرنا إليه*[1] . وتلك الخاصيـة، لانجدهـا عند ابن عربى، الذى اتهم بأنه يتعمد إخفاء حقيقة مذهبه[2] .

ومن ناحية أخرى، كانت صياغة الجيلى النظرية للفكرة، أكـثر دقـةً منهـا عند ابن عربى. فقد أجهدتنا كثيراً ، محاولة تقديم فكرة ابن عربى فى (الإنســان الكـامل) إذْ وجدناهـا مُشتتة بـين صفحـات مؤلّفاتـه، مُوزّعـة بـين شـتى الموضوعات.. وقد اختلف الجيلى مع ابن عربى فى بعض النقـاط، التـى عرضنـا لبعضها فى الفصل السـابق، واتفـق معـه فـى جوهـر الفكـرة الخاصـة بالإنسـان الكامل، على النحو التالى:

* اتفق كل من الجيلى وابن عربـى علـى أن الإنسـان الكـامل هـو مـرآة الحق تعالى، وذلك من حيث كونه قد خُلق على صورة الرحمن. فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى هـو **صـورة** الله التـى (يُبصـر الحـق بـه نفسه) ذلك أنه على حد تعبيـره: *رؤيـة الشـىء نفسـه، مـا هـى مثـل رؤيته فى أمر آخـر*[3] . وقـال ابـن عربـى، والجيلـى[4] : إن الإنســان الكامل هـو المثل الذى ليس كمثلـه شـىء!

---

(١) الإنسان الكامل : ١/ ٢٢.

(٢) د. عفيفى : مقدمة فصوص الحكم، ص ١١.

وقد صرح ابن عربى فى الفتوحات المكية أنه قصد للإخفاء والتمويه، وعلل لذلك أيضاً حين قال: *وهذه عقيدة أهل الاختصاص من أهل الله، وأما عقيـدة خلاصـة الخاصـة فـى الله، فـأمر فوق هذا، جعلناه مبدداً فى هذا الكتاب، لكون أكثر العقول المحجوبـة بأفكارهـا تقصـر عـن إدراكه لعدم تجريدها* (الفتوحات المكية– بتحقيق د. عثمان يحى– السفر الأول، فقرة ٣٢٠) .

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم، ص ٤٨.

(٤) الجيلى : الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢أ .

* الإنسان الكامل عند ابن عربي، يجمع في حقيقته كل حقائق الوجود، إذْ حازت نشأته رتبة الإحاطة والحصر لهذا الوجود[1] . وعند الجيلي يقابل الإنسان الكامل الحقائق الوجودية، العلوية والسفلية، ويقرر الجيلي أنه: *ليس في الوجود من صحت له الجملة إلا الإنسان الكامل*[2] .

* تحدث كلٌّ من الجيلي وابن عربي عن مقابلة الإنسان والعالَم، أو العالم الصغير والعالم الكبير. فالإنسان الكامل عند ابن عربي، ثابتة في حقيقته العوالم الأربعة التي هو الوجود كله[3]، وعند الجيلي: الإنسان الكامل عالم أصغر[4] .

* استند كل من الجيلي وابن عربي إلى مصدر وأساس إسلامي، حيث تحدثوا عن كون الإنسان الكامل خليفة الله في الأرض -كما أشير لذلك في القرآن- فكان الإنسان الكامل عند ابن عربي[5] وعند الجيلي: *خليفة، ونائب الله في الأرض*[6] .

* اتفق كل من الجيلي وابن عربي على أن مُحمداً ﷺ هو الإنسان الكامل على الإطلاق. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، لكنه يتنوع في الصورة، ويظهر في كل زمان، في صورة صاحب ذلك الزمان، ويتسمى باسمه.. أما اسمه الحقيقي فهو محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين.

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٥٠.

(٢) الجيلي : الإنسان الكامل ٥٦/١.

(٣) ابن عربي: الفتوحات ، السفر الثالث، فقرة ٣٣٢.

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ٤٧/٢.

(٥) ابن عربي: الفتوحات، السفر الخامس ، فقرة ٣٥٨.

(٦) الجيلي : الإنسان الكامل ٤٤/١.

* رأى كل من الجيلي وابن عربي أنه في عصره: إنسان كامل.

* * *

وتبقى هنا نقطة أخيرة نود الإشارة إليها. وهي أن ابن عربي ، يرى في الإنسان الكامل أكمل الموجودات، أما كونه أعلاها وأفضلها ، فهذا ما يعترف ابن عربي بأنه: لاعلم له به.. يقول ابن عربي:

.. ونحن ننظر إلى الإنسان الكامل، فنقول: إنه أكمل، وأما أنه الفضل عند الله، فذلك لله وحده، فإن المخلوق لا يعلم ما في نفس الخالق(1) .

ولا يوافق الجيلي على هذا .. بل يرى أن الإنسان أفضل الموجودات كما هو أكملها، ولذلك فقد انتقد الجيلي ابن عربي في قوله: إن مكانة بعض الملائكة ، أعلى من مكانة الإنسان الكامل .. يقول الجيلي:

وقد جعل منزلهم -أي منزل الملائكة المهيمة والملائكة المحكمة- بين الله والعالم.. وجعلهم الشيخ أفضل من البشر الكُمّل، فقال: إنهم متوسطون بين مرتبة الألوهية ومرتبة الإنسان الكامل. لكن مرتبة الإنسان الكامل عندي، فوق مرتبة الملائكة (2) .

وعلى الحقيقة، فإن إشارات الجيلي في ثنايا كتبه، تومىء إلى أنه كان يرى في نفسه أنه فاق ابن عربي، وتعدى درجته ومنزلته .. ولذلك فقد رأى الجيلي من الحقائق ما فات ابن عربي، وتنبه إلى ما سها عنه الشيخ الأكبر!

السهروردي

يمثل السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك، ولد بسهرورد ٥٥٠ ، وقتل بحلب ٥٨٦ هجرية) اتجاهاً قوياً في التصوف الإسلامي ، هو

---

(١) ابن عربي : الفتوحات، السفر الثالث، فقرة.

(٢) الجيلي : شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٤٥ أ.

الإشراقية .. ويقوم هذا الاتجاه على فكرة (النور) وفكرة (الإشراق).

وتجمع الإشراقية بين العلم النظرى، الذى يسميه السهروردى **الحكمة** وبين الذوق الصوفى، الذى يسميه **التألُّه** .. ويرجع ذلك إلى أن الشيخ الإشراقى، كان يرى أن كمال الأنفس يكون بالعلوم النظرية، وأن العلم بالحكمة العملية، نظرى أيضاً[1] . إلا أنه من جهة أخرى، لابد للصوفى الإشراقى من المجاهدة الروحية.. فالإشراقيون، لاينتظم أمرهم دون سوانح نورانية[2] . بعبارة أخرى، رأى السهروردى أن المعرفة التامة، لاتتحقق إلا بالذوق القائم على أسس ثابت من العلم والفلسفة[3] .

(أ) الحكيم المتألِّه

الكاملون عند السهروردى ، على درجات متفاوتة. فهم إما متوغلون في البحث النظرى **الحكمة** عديم التأله -وتلك أدنى الدرجات- وإما متوغلون في البحث، ومتوسطون فى التأله .. ومنهم متوغلون فى **التأله** ناقصون فى البحث، أو متوغلون فى التأله متوسطون فى البحث - وتلك درجة أعلى من سابقتها- ثم هناك **الكاملون** فى التأله والبحث. يقول السهروردى:

*فإن اتفق فى الوقت متوغّل فى التألُّه والبحث، فله الرياسة. وإن لم يتفق، فالمتوغّل فى التألُّه، متوسط فى البحث. وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغّل فى التألُّه عديم البحث، وهو **خليفة الله** ولاتخلوا أرض من متوغّل فى التألُّه أبداً. ولا رياسة فى أرض الله ، للباحث المتوغل فى البحث، الذى لم يتوغل فى التألُّه..*

---

(١) السهروردى : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دوم مصنفات، طهران) ص ٣.

(٢) السهروردى : حكمة الإشراق ، ص ١٣.

(٣) د. عثمان يحيى : الصحف اليونانية (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق، الهيئة المصرية للكتاب) ص ٣٢٣.

إذ لابد للخلافة من التلقي[1] .

ونفهم من هذا النص، أن السهروردي يُعلي من قدر الحكمة الذوقية، على الحكمة البحثية بوجه عام، إلا أنه يرى مع ذلك أن ***أجود الطلبة، طالب التأله والبحث*** ومن هنا، اتُهم السهروردي بأنه يفضل الفيلسوف على النبي[2].

كما يشير النص إلى أن العالم لايخلو قط من متوغّل في التألُّه .. وهو ما يؤكده السهروردي في مقدمة **حكمة الإشراق** حيث يقول: *إن العالم ما خلا قط عن الحكمة (الذوقية) وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض.*

وعلى ذلك ، فالحكمة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، أزلية أبدية؛ تتضمن سائر الأزمنة وسائر الديانات، حتى غير السماوية. وقد أشار شيخ الإشراق في معرض حديثه عن الحكماء المتألهين في كتابه **المشارع والمطارحات** إلى كلٍ من أفلاطون وفيثاغورس وأغاثاذيمون وزرادشت الفارسي وجاماسب وهرمس[3] ... وأضاف إليهم في **حكمة الإشراق** بوذاسف وبزرجمهر وفرداشاوز[4] .

ويتلقى الحكيمُ المتألّه الأمرَ الإلهي من عالم الأنوار، عن طريق إشراق وفيض نوراني، وهو فيض لاينقطع في زمن معين. وقد يكون هذا الإشراق

---

(١) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٢٣.

(٢) كان هذا الاتهام موجهاً للسهروردي من قبل الكثيرين، وعلى رأسهم ابن تيمية. فقد فهم من كلام السهروردي، أن الفيلسوف الذي توغل في التأله، أفضل من النبي الذي لم يتوغل في البحث .. (انظر ، د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص ١٠٧).

(٣) السهروردي : المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية، استانبول) ص ٥٥.

(٤) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ١٦، ١٨.

والفيض الإلهى فى زمن النبوات تنزيلاً، إلا أنه فى غير تلك الأزمنة يأخذ شكلاً آخر، فالتنزيل -بعبارة السهروردى- موكل إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليط[1] .

وقد بين لنا جلال الدين الدوانى ما يقصده الشيخ الإشراقى بكلمة **الفارقليطى**[2] فقال: إنه الفاروق بين الحق والباطل، وهو محمد ﷺ الذى لاتزال بعده أنوار الملكوت نازلة على العباد المتألهين، الذين يتوسلون بالنور إلى النور.. ليصعدوا بحبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة، لينالوا الأنس، وأولئك هم الصاعدون إلى السماء، وهم القاعدون على الأرض.

وأخيراً، فإن الحكيم المتأله قد يستولى على مقاليد الأمور، فيكون الزمان نورانياً. وقد يكون الحكيم المتأله خفياً -وهو الذى سماه الكافة : القطب- فتكون له الرياسة، رغم أنه فى غاية الخمول، ويكون ذلك الزمان خالياً من تدبير إلهى، ويكون زماناً ظلمانياً !

وإذا كانت هذه، باختصار شديد، نظرية السهروردى فى **الحكيم المتأله** أو المرتبة العليا التى يمكن أن يصل إليها الصوفى الإشراقى الكامل، ويُقال أننا نلمح فيها عنصراً (شيعياً) تظهر فيه نظريتهم في الإمامة ! وليس غريباً أن نجد هذا (العنصر) فى فكر السهروردى ، فقد كان من العوامل التى أنتجت ثقافة الحقبة التى عاش فيها، إلا أن ذلك كان أيضاً سبباً قوياً يفسر نهايته المفجعة[3]،

---

(١) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ٩٠.

(٢) الدوانى : شواكل الحور، شرح هياكل النور (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ١٧٢١/ج، ص٢٩١).

(٣) فى مناظرة بين السهروردى والفقهاء - وكانوا حاقدين عليه- سأله الفقهاء: هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد ؟! ..(ويتضح من السؤال صيغة الإحراج).. فأجاب: ليس لقدرته حداً! واستنتج الفقهاء من ذلك، أن السهروردى يذهب إلى القول بأن الله يمكن أن يرسل رسولاً بعد (خاتم الرسل) وأفتوا بقتله . وقتل السهروردى بقلعة حلب، سنة ٥٨٦هجرية، وانتهى بذلك -

وتكفير ابن تيمية له .. وإن كانت هذه المسألة تحتاج منا اليوم إلى إعادة نظر غير أنها قضية تختلف عما نحن بصدده الآن .

(ب) بين الإنسان الكامل والحكيم المتأله

إذا نظرنا بشكل عام إلى الإنسان الكامل عند الجيلي، والحكيم المتأله عند السهروردي؛ نلاحظ أن فكرة السهروردي عن (الحكيم المتأله) سايرت مذهبه العام في الإشراق، إذ أن مرتبة الحكيم المتأله عنده؛ هي مرتبة الإشراق التام، حيث يبرز إلى عالم النور، ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة[1] . أما عند الجيلي - وابن عربي- فإن نظرية الإنسان الكامل، تقوم على فكرة الوحدة كما سنراها في الباب التالي؛ ولذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلي: *جامع لأحكام الوجود، الحقية والخلقية معاً*[2] .

لكن الجيلي وشهاب الدين السهروردي، كانا يصوران فكرتيهما عن آخر المقامات التي يمكن أن يبلغها المتجرد. وفي صياغة الفكرتين، نجد اتفاقاً على النحو الآتي :

* اتفق كلٌّ من الجيلي والسهروردي على نفي القول بالحلول والاتحاد عن هذين المرتبتين، فالسهروردي يؤكد أن الاتحاد باطل، فهو يعني أن نفسين سوف يصبحان نفساً واحدة، وهما غير متكافئتين[3] . ولذلك فالشيخ الإشراقي يرى أن الاتحاد محال، وأن توهم الحلول -على حد تعبيره- نقص[4] . أما الجيلي فقد نفي الاتحاد والحلول؛ على أساس أن

- نهاية تذكرنا بنهاية الحلاج !

(١) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٣٤٢.

(٢) الجيلي : شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٧ ب ، ٩أ.

(٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٣٣٦.

(٤) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٥٠١.

هناك **لطيفة إلهية** تحل محل العبد الفانى فى هذا المقام الأخير، وهى التى يشار إليها (مجازاً) على أنها العبد، ولكن على الحقيقة، فلا شئ للعبد وليس هناك غير تلك اللطيفة الإلهية.. فلا اتحاد ولا اثنينية .

* كانت غاية السهروردى من تصوفه، هى الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة، فتتلقى الإشراق عن **الأنوار الكاملة** ثم تشرق هى على ما تحتها[1] .. وذلك هو معنى **الوساطة** عند السهروردى، وكذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلى **واسطة** بين الله والعالم، بمعنى أنه الحقيقة التى خُلقت من رقائقها كل حقائق الوجود من ناحية، كما أنه -من ناحية أخرى- المجلى التام للألوهية .. وهى المرتبة التى تجمع بين الحق والخلق.

* حملت فكرة السهروردى عن الحكيم المتأله، وفكرة الجيلى عن الإنسان الكامل طابعاً عالمياً. فكل من الفكرتين تنتظم سلسلة من **الكاملين** بقطع النظر عن انتمائهم لرسالات سماوية أو غير سماوية.

وقد مرَّ علينا مثال لذلك فى شخصية **أفلاطون** الذى عدَّه السهروردى حكيم عصره المتأله، ونظر إليه الجيلى على أنه : قطب الزمان وواحد الأوان.. مما يتضمن القول بأن أفلاطون كان -وفقاً لفكرة الجيلى- إنساناً كاملاً وحكيماً متألِّهاً لعصره.

* على حين يقرر السهروردى **رياسة** الحكيم المتأله، سواء كانت ظاهرة، أو باطنة. يقرر الجيلى بكل وضوح أن الإنسان الكامل : *رئيس هذا العالم* . كما يكاد الجيلى يكرر عبارة السهروردى: *ما خلا العالم قط من الحكمة. ومن شخص قائم بها*.. حين يقول بأن الإنسان الكامل: ما خلا العالم منه[2] .

---

(1) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٣٤٢.

(2) الجيلى: الكهف والرقيم، ورقة ١٨ أ.

* وأخيراً.. فقد اتفق الجيلي والسهروردى على أن تلك الدرجة الأخيرة، لا تصلها النفس إلا بعد احتياز طريق طويل، هو عند السهروردى مراتب من **الإشراق** النوراني، وعند الجيلي هو مراتب من **تجليات** الحق تعالى.

وهكذا .. فقد كان الدكتور أبو ريان مُحقاً حينما لاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين موقفي السهروردى والجيلي[1] . وإن كان ، رحمه الله، لم يوضّح طبيعة هذه العلاقة الوثيقة.

ابن سبعين

يعتبر ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن سبعين[2] الأندلسي، ولد بمرسية سنة ٦١٤هجرية، وتوفي بمكة المكرمة سنة ٦٦٩ هجرية) أحد كبار صوفية الإسلام، الذين عبرت كتاباتهم عن فكر الحقبة التي عاشوا فيها. حصّل ابن سبعين الكثير والمتنوع من المعارف، فعرف فنون الفكر الإسلامي واليوناني، كما عرف المذاهب والديانات غير الإسلامية، وحذق علمَ الحروف والطب وغير ذلك من المعارف.

وكانت شهرة ابن سبعين قد قامت على واحدٍ من أطراف مؤلفاته، هو **المسائل الصقلية** الذى أجاب فيه على الأسئلة الأربعة التي وجهها الامبراطور

---

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١٠٧.

(٢) نعتقد أن (ابن سبعين) هو الذى لقب نفسه بهذا اللقب، إمعاناً في التفرد والغرابة اللذين تميز بهما. ولايذكر ابن سبعين هذا اللقب صريحاً في أغلب الأحيان، بل يدور حوله -كعادته- فيقول في إحدى رسائله : قامت شهرة الواضع من ضرب سبعة في عشرة .. (ابن سبعين : كتاب الإحاطة، نشره د. بدوى – صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد ١٩٥٨- المجلد السادس ص ٢٤) ويقول في رسالة أخرى: قال ذلك عبد الله وهو عبد الحق بن مراتب توبة رسول الله ﷺ في اليوم. (الرسالة النورية، نشرة د. بدوى – صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ١٩٥٦- المجلد الرابع ص ٤٠) ..إلى آخر مثل هذه الإيماءات إلى العدد سبعين.

فردريك الثاني، إمبراطور صقلية، حول موضوعات الفكر الفلسفي اليوناني القديم، وخاصة عند أرسطو .. ولكن المسائل الصقلية لاتعبر عن المذهب الذى الذى اعتنقه ابن سبعين كما عبرت عنه رسائله الصغرى وكتابه المعروف: بُد العارف[1] .

ويعتنق ابن سبعين مذهباً في الوحدة، تلخصه عبارته الشهيرة: *الله فقط* وإدراك تلك الوحدة عند ابن سبعين هو موضوع التحقيق .

---

(١) يرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني في كتابه القيم ابن سبعين وفلسفته الصوفية أن معنى البُد هو المعبود .. وينتهي الدكتور التفتازاني من مناقشة تلك القضية، واستعراض آراء كل من ابن شاكر الكتبي وأمرى Amery ومهرن Mehren وأوتوبرتزل Pertzel إلى أن كلمة بُد = المعبود ! وفي مقدمة التحقيق التي قام به د. جورج كتورة لكتاب (بد العارف) يقول المحقق: إن معنى البُد هو الله، أو صدر المؤمن أو نفسه (ص ٨، مقدمة التحقيق).. ولكننا نرى مع ذلك، أن لاستعمال ابن سبعين لكلمة بُد مغزى غير ذلك الذى ذهب إليه الدكتور التفتازاني ومحقق الكتاب .. ! فقد شغف ابن سبعين بالاطلاع على الديانات والمذاهب القديمة، ومن بينها المذاهب الهندية .

ويحدثنا البيروني في (تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٣١) عن مذهب أصحاب البُد، وهم فرقة هندية ، عليها مسحة صوفية عرفانية، وكلمة البد عندهم تعني البرق الذى أخرجه (براهم) من باطن الأرض. كما يخبرنا الشهرستاني في (الملل والنحل ص ٥٩٦) أن هناك جماعة من البراهمة يسمون أصحاب البُددة ومعنى البد عندهم: شخص في هذا العالم، لا يولد ولاينكح، ولا يطعم، ولايشرب ، ولايموت. وأول بُد ظهر في العالم اسمه (شاكمين) وتفسيره : السيد الشريف .. ودون مرتبة البُد مرتبة (البوديسعية) ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق. وزعم أصحاب البُد – كما يقول الشهرستاني ص ٥٩٧– إن البددة أتوهم على عدد (الهياكل) من نهر الكنك وأعطوهم العلوم .

وعلى ذلك، فالأرجح أن يكون رمز البُد عند ابن سبعين، مأخوذاً بمعناه الحرفي من تلك المذاهب القديمة التي يظهر شغف ابن سبعين بها؛ وأن يكون لهذا الرمز عند ابن سبعين دلالة عرفانية في المقام الأول (وإن كان ذلك يحتاج إلى مزيد من البحث) .

أ) التحقيق والمحقق

علم التحقيق عند ابن سبعين هو نوع المعرفة الذوقية الخاصة، أسمى من كل علم ومعرفة؛ وهو يرى أن هذا العلم: *لم يُسمع به في عصر، ولا قيل إنه ظهر في دهر*.. يريد ابن سبعين أن يقول إنه أول من نبه إليه ! والمتحقق بهذا العلم، يكون قد حوى كل الكمالات الوجودية والعرفانية[1] ؛ ويدعوه ابن سبعين بالمحقق وبالمقرب. ولايصل هذا المقرب إلى إدراك تلك الوحدة، إلا بعد سلوك طريق شاق، يسميه ابن سبعين: *السفر*.

وخلال السفر يتوقف ابن سبعين لينتقد أصحاب الاتجاهات الأخرى، ويخطىء موقفهم، فيرى أن الفقيه: *صالح الأصل فاسد الفرع، صادق الجنس كاذب النوع* .. والأشعرى: *فاسد الأصل قبيح الفرع* والفيلسوف: *كثير السلاح قليل النطاح طويل العدة قصير المدة والنجدة*[2] .. وأما الصوفي، فإن حسناته سيئات المقرب.

ويستعيذ ابن سبعين من : *توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية. ومن شكوك المشائين. وحيرة أبي نصر* (= الفارابي) *وتمويه ابن سينا في بعض الأمور*[3] . *واضطراب الغزالي وضعفه، وتردد ابن الصائغ . وتنويع ابن رشد، وتلويحات السهروردي . وتشويش ابن خطيب الري* (= فخر الدين الرازي) *وتخليط الأقدمين. ورموز جعفر* (= الصادق) *المحتملة . ومن شطحات بعض*

---

(١) د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية (دار الكتاب اللبناني – بيروت) ص ٢٥١.

(٢) ابن سبعين : بد العارف، وعقيدة المحقق المقرب الكاشف، وطريق السالك المتبتل العاكف (تحقيق وتقديم د. جورج كتورة – دار الأندلس / دار الكندي – بيروت) ص ٩٦.

(٣) يرى ابن سبعين أن ابن سينا: مموه ومسفسط وزاعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، وهو في العين الحمئة (ابن سبعين : بد العارف، ص ١٤٤) وقد انتقد شهاب الدين السهروردي ابن سينا هو الآخر ، وقال بأنه: لو كان إشراقياً، لعرف طريق الإشراقية الحق !! (أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١٦) .

رجال الرسالة (= القُشيرية) ومن تصريف ابن مسرة فى الحروف . ومن تهذيب بعض الأسماء على مذهب ابن قسىٍّ صاحب : خلع النعلين[1] .

وهكذا انتقد ابن سبعين مواقف جميع السابقين عليه، ولم يرض بغير التحقيق له مذهباً.. إلا أنه رغم ذلك، ينصح السالك – أو المسافر – فى أول الطريق بأن: *يستعين بالفقيه فى العمل، وبالأشعرى فى حبه للشريعة، وبالفيلسوف فى الصنائع العلمية، وبالصوفى فى الحال الصادق .. ولكن على السالك أن يسترشد بالمحقق بالجملة*[1] . فمن هو المحقق كما يراه ابن سبعين؟

المحقق هو الذى أسقط الكثرة من الوجود. فالحق عند ابن سبعين هو الوحدة المطلقة وعلمها هو العلم الإلهى الذى لايفرق فيه بين الطالب ومطلوبه! فالطالب يطلب الخير المحض، والخير المحض هو الله، والله هو الكل .. الله فقط .. وعلى هذا النحو لايقيم ابن سبعين تفرقة فى (علم التحقيق) بين الذات العارفة وموضوع المعرفة[2] .

ومن ناحية أخرى، يرى ابن سبعين أن الله لايُظفر به إلا بالنبى، ولا يُعرف النبى إلا بالوارث .. الذى هو المحقق. وبذلك يكون المحقق واسطة بين الله والعالم[3] . ووساطة المحقق على النحو الذى يصوره ابن سبعين، يمكن أن نميز فيها جانبين:

أولاً : جانب معرفى Epistemology من حيث أن معرفة الله، الذى هو الكل لا تتأتى إلا عن طريق المحقق.

ثانياً : جانب وجودى Ontology حيث يرى ابن سبعين أن الله يعطى غيره

---

(١) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٦ .. عن ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٢٦٦ .

(١) د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٥٥.

(٢) سوف نعود لمناقشة موضوع الوحدة المطلقة عند ابن سبعين فى الباب التالى إن شاء الله.

(٣) د. التفتازانى : ابن سبعين، ص ٢٦٩.

للوجود الممكن كله، والنبي هو الواسطة التي توصل خير الله وإحسانه. فالوارث أو المحقق، هو الفياض الذي يفيض عنه خير الله، على الوجود الممكن كله .. يقول ابن سبعين: *الوارث هو الفياض على العالم بالجملة، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان*[1] .

وبالجملة ، فالمحقق عند ابن سبعين هو عين كل وجود، وهو سالك كل كون، والحاوي لكل الكمالات. وهو أيضاً: المدبر العالم بالذات ! ويقول ابن سبعين في **رسالة العهد** وهي إحدى رسائله السلوكية، للمريد: *ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة* (يعني أوصاف المحقق) *وإلا الأمثل فالأمثل.*

ويفرق ابن سبعين بين **الأمثل فالأمثل** انطلاقاً من فكرته في الوحدة – التي سنعود إليها في الباب التالي– فيقول بأن الله (النظام المطلق) محيط بالكل، والمحيط الثاني بداخله هو محمد، ﷺ والذي يحيط بدوره بالمحقق (الذي هو وارث النبي) وكذلك وارث المحقق محيط رابع .. وهكذا.

ولكن تلك **الإحاطة** لاينبغي أن يفهم منها الاتصال الجسماني واجتماع جوهر مع جوهر، وإنما هي اتصال مفارق للمادة، ونسب للروحانية المفارقة. وكذلك لاتعني التفرقة بين النسب والرتب الوجودية وجود كثرة بأي وجه. إذ أن الوحدة المطلقة، من خواص التحقيق وعقيدة المحقق عند ابن سبعين.

(ب) بين الإنسان الكامل والمحقق

اقترب الجيلي وابن سبعين كثيراً في مذهبيهما؛ وكان الدكتور التفتازاني قد لاحظ في بحثه عن ابن سبعين تشابه فكرة ابن سبعين الخاصة باندراج العوالم كلها، حسية أو معنوية –برغم كونها جملة متجانسة– في حقيقة المحقق، مع فكرة الجيلي عن مقابلة الإنسان الكامل لجميع حقائق الوجود، العلوية

---

(١) شرح رسالة العهد لابن سبعين ، مؤلف مجهول (نشره د. بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد ، المجلد الخامس ١٩٥٧، عدد ١–٢) ص ٩٥.

والسفلية[1] .. ولكن الأمر يتعدى تلك الملاحظة إلى كثيرٍ من وجوه الاتفاق بين كلا الرجلين.

لقد اتفق كل من الجيلي وابن سبعين في مسألة التحقيق، وفي أنه علمٌ خاص، فيؤكد ابن سبعين: *إنه علم لم يُسمع به في عصر، ولا قيل إنه ظهر في دهر*[2] .. ويقول في كتابه (بد العارف) إن التحقيق هو: *العلم الذي لم يثبت في الزمان القديم، ولا نبه عنه*[3] .. وذلك يقترب كثيراً من قول الجيلي عن (الإنسان الكامل) إنه : *كتاب لم يجد الزمان بمثله، ولم يتحدث عما فيه أحد من قبل* وأنه سينبه فيه على أسرار : *لم يضعها واضع علم في كتاب*[4] .

كذلك ، فقد أوغل ابن سبعين في الإلغاز والرمز، على النحو الذي نجده أيضاً عند عبد الكريم الجيلي. وقد علل ابن سبعين سلوكه طريق الإشارة والرمز، بأن العلم الذي يتحدث عنه (التحقيق) ينبغي أن : *يُضن به، ويُكتم عن الصديق وتكنه الصدور، ولا يباح به للشقيق*[5] .. وعلى هذا النحو جاءت كتابات ابن سبعين، في معظم الأحيان[6]، في قالب موغل في التعمية والاستغلاق، كما شهد بذلك كثيرٌ من معاصريه واللاحقين عليه[7] .

---

(١) د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) ابن سبعين : بد العارف، ص ٢٩، ٣٠.

(٣) ابن سبعين: بد العارف، ص ٣٠.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل ، ١/٥.

(٥) ابن سبعين : بد العارف، ص ٣١.

(٦) يميل ابن سبعين إلى الوضوح أحياناً، لكي يستعرض رأياً ترطلة لتقدمه أو ليجيب سائل على بعض المسائل – كما في جوابه على أسئلة صاحب صقلية– ولكن ابن سبعين يلجأ إلى دروب الرمز الملتوية عند عرض آرائه هو وخاصة رأيه في التحقيق والحقق.

(٧) من أمثلة ذلك، تلك الشكوى المريرة من أسلوب ابن سبعين والتي كتبها الصوفي الشاذلي الأندلسي ابن عباد الرندي (ولد ٧٣٣ هجرية وتوفي ٧٩٢ هجرية) في الرسائل الكبرى، حيث يصرح بأنه حاول فهم كتب ابن سبعين فلم يقدر وتعذب في ذلك وحرق مزاجه !! =

وفيما يتعلق بتلك المرتبة العليا، التى هى مرتبة الوارث أو المقرب أو المحقق عند ابن سبعين ، ومرتبة الإنسان الكامل عند الجيلي[1]. فقد اتفق الرجلان على أن الوصول إليها يكون بضرب من الارتقاء الروحي، فكان ما أسماه ابن سبعين السفر مقابلاً للترقى فى التجليات عند الجيلى؛ وإن كان ابن سبعين لم يتحدث عن السفر ومقاماته، على النحو الذى نجده عند الجيلى، الذى استفاض فى تفصيل مراتب التجليات الإلهية على العبد المتجرد حتى يصل إلى التحقيق، ويتحقق بمرتبة الإنسان الكامل.

وخلال ارتقاء ابن سبعين الصاعد إلى درجة المحقق، تلبث حيناً لينتقد آراء أصحاب المذاهب والاتجاهات الأخرى - بما فى ذلك الصوفية- ويخطىء موقفهم، ناصحاً المسافر بألا يسترشد بغير المحقق. وقد ذهب الجيلى عند حديثه عن العبد الصفاتى أنه : *يخطىء جميع آراء أهل الملل والنحل، حتى المسلمين والمؤمنين والمحسنين والعارفين ، ولا يصوب إلا رأى المحققين الكمل لا غير*[2] .. وإن كان ابن سبعين قد خطّأ مَن خطأهم فى حملة شعناء ذات شكل فلسفى؛ فى حين خطأ الجيلى أصحاب الديانات والاتجاهات الأخرى خلال نظرة ذوقية فى المقام الأول، ترى أن (سعى العالمين ضلال) وذلك بعد أن يكون قد ارتقى فى التجليات، ويجاوز المشهد السابق الذى عاين فيه صواب آراء جميع أصحاب الأديان والمواقف والاتجاهات المختلفة !

- كما نجد عالماً جليل القدر كالشيخ تقى الدين بن دقيق العيد، قاضى القضاة بمصر (ولد ٦٢٥ وتوفى ٧٠٢ هجرية) يقول أنه جلس مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وابن سبعين يسرد كلاماً: تُعقل مفرداته ولا تُعقل مركباته (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٩١ وما بعدها).

(١) يستخدم الجيلى أحياناً تعبيرات مثل المقرب ، وارث النبوة ليشير إلى مرتبة الإنسان الكامل (انظر : الإنسان الكامل ٢/٩٧ وما بعدها) .

(٢) الجيلى : الإنسان الكامل ١/ ٤١.

أما فيما يتعلق بتصوير ابن سبعين للمحقق، فهو يكاد يطابق كلام الجيلي عن الإنسان الكامل؛ فالمحقق هو المدبر للعالم وهو الفياض على العالم بالجملة .. وهو الذى يقبل منه العالم في كل زمان ومكان، وكل شيء موجود ومعلوم يوجد عنده حاضراً بالقوة والفعل[1] . وعند الجيلي: الإنسان الكامل هو القائم بتدبير الكون وهو الذى يدور عليه فلك الوجود من أوله إلى آخره؛ وهو الذى يعطي كل رتبة من مراتب الموجودات حقها، وكل الأشياء عنده بالفعل لا بالقوة[2] .

والمحقق عند ابن سبعين: وارث النبوة.. ويلتحق بالنبي ﷺ الكاملون الأمثل فالأمثل أو القريب فالأقرب إلى درجة المحقق[3] . وذلك يطابق ما يذهب إليه الجيلي من أن مطلق لفظ الإنسان الكامل، إنما هو لمحمد ﷺ وكل الأنبياء والأولياء الكمل يلتحقون به لحوق الكامل بالأكمل، وينتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل. يقول الجيلي : *فالناس في هذا المقام مختلفون، فكامل وأكمل، وفاضل وأفضل*[4] .

وأخيراً، فإن النقطة المهمة الحاسمة التى يقررها كل من الجيلي وابن سبعين؛ هي أن المحقق والإنسان الكامل لايخرج عن نطاق الشريعة ، بل يظل

---

(١) شرح رسالة العهد ص ٩٥.

(٢) الجيلي : الإنسان الكامل ١/ ٤٩.

(٣) من الغريب أن نجد ابن تيمية يتهم ابن سبعين بأنه يطلب مرتبة النبوة، وبأنه يطمع أن يصير نبياً، بل وينسب له القول : لقد رددت ابن آمنة حيث قال لا نبي بعدى !! ولكن ابن تيمية هنا - كعادته- كثير التجني، ذلك أن نسبة العبارة لابن سبعين مشكوك فيها والأرجح أنها دُسَّت عليه. وقد صرح ابن سبعين في بد العارف بأن رتبة النبوة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه (د. التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق ، ص ٢٠٦) وكذلك فقد قرر الجيلي أن النبوة ، انسد بابها بمحمد ﷺ (الإنسان الكامل جـ٢ / ص ٨٤).

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

قائماً بتكاليف الدين الحنيف. يقول ابن سبعين : *من استقام في بدايته، ووافق الشرع .. ومال بجملته إلى الشريعة، وبأمله إلى الحقيقة.. كان من عباد الله الصالحين؛ خليق به أن يُقال له مريد، بل ولي ، بل سلوك ، بل وارث، بل خليفة*(1) . ويقول عبد الكريم الجيلي، في مواضع عديدة : *إن الإنسان الكامل يظل قائماً بالشرع، وأنه يقف بالكلام على حد الشريعة فلا يخرج منه بلسان القدرة على سياج الحكمة، وهو يؤدي حق العبودية بظاهره، كما أدى حق الربوبية بباطنه*(2) .

---

(1) ابن سبعين : مجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية، ص ٢٠٣ عن (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) ص ٢٨٧.

(2) الجيلي : شرح مشكلات الفتوحات ، مخطوط ، ص ٢٣ .. والمقصود بحق الربوبية هنا، تحقق الإنسان الكامل بالحقائق الإلهية وتمثلها في حاله وعمله ، فيكون مظهراً لتلك الحقائق الإلهية؛ إذ اقتضى الحق تعالى ألا تظهر صفاته وأفعاله، إلا في الإنسان الكامل.

الفَصلُ الثالِث

أُصُولُ ومَصَادِرُ نَظَرِيَّةِ الإِنْسَانِ الكَامِلِ

آراء المستشرقين

يهتم المستشرقون بإحالة الكثير من الأفكار والنظريات الصوفية، إلى أصول ومصادر غير إسلامية. فعلى حين يهتم تيارٌ من الاستشراق الأسباني – وعلى رأسه آسين بلاثيوس Palacios – بمحاولة رد التصوف الإسلامى إلى أصول قديمة، وبالذات مسيحية، تحت مقولة الاستمرارية فى الأفكار ونظرية التأثير والتأثر؛ تيارات استشراقية أخرى بإحالته إلى أصول أقدم عهداً، أعنى هندية . أما مَن تخصص من المستشرقين فى دراسة التراث الفارسى، من أمثال شيدر ونيكلسون، فإنهم أبوا إلا أن تكون الأصول فارسية !

ودون الدخول فى نقاش صاخب عن التعصب والحقد من جانب المستشرقين، والأصالة والابتكار من جانب الإسلام؛ كما يفعل الكثيرون اليوم .. نعرض فيما يلى لوجهة النظر الخاصة، التى ترجع بنظرية الإنسان الكامل إلى الفكر الإيرانى القديم، توطئةً للنظر فى مدى موضوعية تلك النظرة، ومن ثَمَّ، موضوعية أصحابها .

(أ) الأصل الفارسى

يقول نيكلسون فى العرض السريع الذى قام به لموضوع **الإنسان الكامل** بدائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam: إن الإنسان الكامل، هو الإنسان الأول **الكيومرث** المذكور فى المذاهب الفارسية القديمة[1] .

---

(١) الكيومرث: هو أول الخليقة فى الديانة الفارسية القديمة، وتتمثل هذه الديانة فى مذهب زرادشت، والمذاهب الأخرى التى قامت حوله، ويتلخص المذهب الزرادشتى فى أن هناك مظهرين لحقيقة كلية هى الألوهية، وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة أهورمزدا ومجموعة الأرواح الخبيثة اهرمان .

ثم أفرد نيكلسون فصلاً في كتابه **Studies in Islamic Mysticism** عرض فيه هذا الرأى مرة أخرى. وفى بحث آخر للمستشرق الألمانى هانز هينرش شيدر، بعنوان (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى) عولج الموضوع نفسه من وجهة النظر السابقة[1].

- ويعرض لنا أبو الريحان البيروني قصة الخلق كما تراها تلك المذاهب، وكيف حدث الشر اهريمان من فكرة الله وإعجابه بالعالم، فاحتار الله وعرق جبينه، فمسح ذلك العرق ورمى به، فصار منه كيومرث .. وهم يسمون الإنسان الأول كيومرث ولقبه كرشاه، أى ملك الجبل – كر بالفهلوية تعني الجبل– لأنه كان في الجبال (الآثار الباقية عن القرون الخالية– ليبزج– الجزء الأول ص ١٤، ١٥). وكان لأهريمان ابن ، تعرض لكيومرث، فقتله الأخير: فتظلم أهريمان إلى الله من كيومرث ، فقتله الله، وتقطر من صلب كيومرث حينئذ قطرتين، نبت منهما ميشى وميشانة (= آدم وحواء) فولد لهما ستة .. إلخ .

وفي معرض الحديث عن مذاهب المجوس ، يذكر الشهرستاني آراء هذه المذاهب فيما يتعلق ببدء الخلق. فيقول: إن أصحاب المقدم الأول كيومرث زعموا أنه حدثت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة، فتوسط الملائكة فصالحوهما، على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهريمان سبعة آلاف سنة، ثم يسلمه بعد ذلك إلى النور، والذين كانوا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم. ثم بدأ برجل يقال له كيومرث وحيوان يقال له ثور فقتلهما، فنبت من مسقط ذلك الرجل .. رجل يسمى ميشه، وامرأة تسمى ميشانة، وهما أبو البشر. ونبت من مسقط الثور، الأنعام وسائر الحيوانات (الشهرستاني: الملل والنحل ، تقديم د. عبد اللطيف العبد – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧، ص ٢٥٠) وترى مذاهب فارسية أخرى، أن كيومرث لم يكن هو الإنسان الأول، وإنما هو كامر بن يافث بن نوح والذي: كان سيداً ومعمراً، نزل جبل دنباوند وتملك به حتى عظم أمره، وتجبر، وسمى نفسه آدم (البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ليبزج، الجزء الأول ص ٩٩ وما بعدها) وتقول طائفة من الزرادشتية: إن أول الأنبياء الملوك هو كيومرث الذى أقام باصطخر وكان أول ملك في الأرض، ثم تلاه أوشهنك بن فراوك الذى نزل أرض الهند، ثم طهمورث الذى ظهرت الصابئة فى أول مُلكه، حتى انتهى الملك إلى كشتاسب بن لهراسب وظهر فى زمانه زرادشت الحكيم (الملل والنحل، ص ٢٥٣).

(١) ر.أ. نيكلسون : مادة الإنسان الكامل بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية، المجلد الخامس ص ٦٩ .

في هذا البحث الأخير، يمهد هانز شيدر لرأيه، بالحديث عن نزعة التلفيق Synkretismus الإسلامية، وبالإشارة إلى عملية التحليل التي قام بها الإسلام للسُّنَّة الإيرانية القديمة. وهو يهتم كثيراً بالتنبيه إلى الأفكار الإسلامية التي انفرطت – على حد قوله– من عقد الفكر اليوناني[1] .

ويخرج شيدر من ذلك كله، ليقول بأن فكرة الإنسان الكامل، كانت من خلق تلك الحضارة التلفيقية وأنها تعود في ختام المطاف، إلى صورة الإنسان الأول Gayomard والكيومرث في التفكير الثنوي الإيراني القديم .

ثم يعرض هانز شيدر لوجوه الشبه بين الآراء الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول، وبين نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين. مركّزاً على أن النصوص الفارسية المانوية تصرِّح بمساواة الإنسان الأول، بمجموع النفوس الجزئية، وهي نفس المسألة التي ظهرت عند المسلمين في شكل المقابلة بين الإنسان والوجود (العالم الصغير = العالم الكبير) كما يوجه شيدر النظر إلى أن اللفظ الاصطلاحي الإنسان الكامل ورد لأول مرة في الخطبة النعاسنية وهي نص إيراني قديم، ثم ظهر بعد ذلك في الإسلام في شكل معدل. هذا وإن كان شيدر يعترف بأن مسألة الانتقال التاريخي لم تتضح بعد[2] .

ثم يلجأ شيدر لنظرية بلانيوس، ليقول إن الفكرة تطورت تحت تأثير التراث اليوناني، واتخذت شكلاً فلسفياً .. ثم كان مطلوباً من التفكير الإسلامي أن ينشيء من مجموع هذه الأفكار ، مذهباً تنظيمياً من التراث الروحي الهلليني الشرقي كله، انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي اللتان أتى بهما محمد، من خلال مذاهب اتجهت إلى النزعة الأنسكلوبيدية في محاولة للظفر بمجموع

---

(١) هـ.شيدر : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري (ترجمة بدوي، ضمن كتاب : الإنسان الكامل في الإسلام) ص١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله، وحقيقة الألوهية وصلتها بالعالم، ومكانة الإنسان .. إلخ ! ثم يقول شيدر :

ويستمر هذا التطور، حتى يبلغ الفكر التنظيمي المذهبي الكبير المكمل للغنوص الإسلامي ! محي الدين بن عربي، الذي أتم التفكير الخاص بالإنسان الأول، والذي كان في أصله إيرانياً غنوصياً، ثم عُدّل عن طريق ميتافيزيقا العقل والكلمة – النوس واللوجوس– وربط بينه وبين نظرية الولي والنبي [1] .

ويذهب شيدر إلى أن ابن عربي : خطا خطوةً حاسمةً، حينما فك فكرة الإنسان الكامل من القيد العيني بالنبي، وبذلك وضعها في نظرة عامة خلال عرض ديالكتيكي متفتح لمذهب عقلي في تفسير العالم، يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفي، لكنه في الواقع نتيجة لعمل عملي يركب التصورات ببرود! فعلى حين تمسك الحلاج بفكرة (علو الله) تمسكاً دقيقاً، مع يقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول للحظات، إذا نزل الله في وعي العاشق الموله، وذلك ما أفصح عنه الحلاج بطريقة مباشرة دون تهاويل لنظرية، نجد ابن عربي يجعل هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة، تكون فيها (الطبيعة الألوهية والطبيعة الإنسانية) مظهرين متماثلين لمذهب في الواحدية، ووجهين لحقيقة واقعة مطلقة– واحدة بعينها– وذلك وفقاً للمنهج الصوفي المتأخر لحل المتقابلات. ليس من خلال تجربة حية، بل (تركيب عقلي) يكاد المعنى الديني يزول منه تماماً، وذلك ما اتضح في النفحة القوية السائدة في كتاب لمؤلف متأخر عنه بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً، هو كتاب (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) لعبد الكريم الجيلي، المتوفى حوالى ١٤١٠ = ٨١٢ هجرية [2] .

---

(١) شيدر : نظرية الإنسان الكامل .. ص ٤٢.

(٢) انتهينا من مناقشة تاريخ وفاة الجيلي (الباب الأول، الفصل الأول) إلى أنها كانت سنة ٨٢٦ هجرية !

(ب) تعقيب ونقد

عرضنا فيما سبق، لوجهة النظر القائلة بالأصل الإيراني لنظرية الإنسان الكامل، وهي لاشك قد أتت بعد أناةٍ وبحثٍ جاد، إلا أنها لاتخلو من تعسُّف. وسوف نتناول فيما يلي هذه النظرة بالنقد، لمعرفة مدى موضوعيتها، ولإظهار بعض نقاط الضعف فيها:

أولاً :

فيما يتعلق بملاحظة شيدر الخاصة بأن اللفظ الاصطلاحي **الإنسان الكامل** قد ورد لأول مرة في **الخطبة النعاسنية** وأن هذا اللفظ سيكون على درجة خطيرة من الأهمية في العصور التالية .. إلخ . نقول: إنها ملاحظة لا قيمة لها هنا! ذلك أن اللفظ الاصطلاحي، أي لفظٍ اصطلاحي؛ لابد وأن يكون له جانبان: جانب منطوقي، وجانب دلالة رمزية .. وهذا الجانب الخاص بالدلالة، هو الذي يحدِّد الهوية الحقيقية لذلك اللفظ.

لهذا ، فقد يتكرر لدى ثقافتين مختلفتين نفس اللفظ، لكنه عندئذٍ لا يعني نفس الأشياء في كل ثقافة منهما على حدة، فالبناء Structure الثقافي الأول، الذي ارتبط اللفظ الاصطلاحي فيه بتصورات لاتُحصى ، يكون قد تصدَّع تماماً. وعندما نقع على نفس الصيغة المنطوقية للمصطلح في ثقافة أخرى، فلابد أن نعي أننا أمام عالم آخر من العلاقات والدلالات التي تكوِّن مجالاً معرفياً آخر، يمكن التعرف على الهوية الحقيقية للفظ من خلاله .. ومن خلاله فقط .

وعلى ذلك، فاللفظ الواحد –على الحقيقة– لايمكن أن يتكرر لدى ثقافتين. ولفظ **الإنسان الكامل** الذي ورد في الخطبة النعاسنية، يرتبط دون أدنى شك بعالم من التصورات، يختلف تماماً عن عالم التصورات الذي اشتق منه لفظ (الإنسان الكامل) كما رأيناه في الفصلين الأول والثاني من هذا الباب. ومن الزعم –غير المبرهن عليه– أن نقول مع شيدر إن اللفظ ظهر مرات أخرى

فى عصور مختلفة. فالذى تكرر على الحقيقة هو (الصياغة اللفظية) أما الهوية، أو (الدلالة الحقيقية) للمصطلح ، فلا يمكن أن تتكرر .. وذلك ما أوضحته الأبحاث المعاصرة للاتجاه البنائى Structuralisme خاصة عند ميشيل فوكوه Michel Foucault فى دراسته للبنائية الثقافية[1] .

ومما سبق نقول إن اللفظ الاصطلاحى، لايتكرر ظهوره، لا لشىء، إلا لأن العناصر التى تفاعلت فى مجموعها فكونت المجال المعرفى لمجموع ثقافة حقبة ما.. لاتتكرر.

ومن ناحية أخرى ، فسوف نرى بعد قليل أن لفظ **الولى الكامل** ظهر بالمعنى الذى نتعرف عليه فى التصوف الإسلامى، لأول مرة، عند الصوفى المسلم أبى يزيد **البسطامى** وليس عند ابن عربى كما يذهب نيكلسون. وعلى الرغم من أن قرب البسطامى من ابن عربى، أكثر من اقتراب الأخير لتلك الخطبة التعاسنية، فإن معنى **الكامل** سنجده يختلف عند كليهما؛ فما بال الأمر بالنسبة لتلك الخطبة !

ثانياً :

تعتمد آراء شيدر وأمثاله من المستشرقين فى جوهرها، على فكرة مسبقة أثبتها شيدر فى مستهل بحثه حين قال بأنه يجب أن نضع **نصب أعيننا** فكرة الاتصال التاريخى، ووجود **ارتباط وثيق** بين الأفكار الإيرانية والإسلامية: *فإذا*

---

(١) فيما يتعلق بالبنائية الثقافية عند ميشيل فوكوه، يمكن الرجوع إلى : د. زكريا إبراهيم: مشكلة البنية (مجموعة مشكلات فلسفية ، الكتاب الثامن ، مكتبة مصر) د. عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (دار المعارف) .. وكانت هذه الدراسة الأخيرة، هى الموضوع الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية، بعنوان: الاتجاهات البنائية المعاصرة بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (أكتوبر ١٩٧٨، مكتبة كلية الآداب - الإسكندرية، رقم ٢٤٥٩).

استطاع الباحث في تاريخ الأفكار أن يفعل هذا، لكانت الغاية من بحثه قد تحققت[1] .

ولا ندرى كيف يمكن لباحث موضوعي أن يضع (تصب عينيه) أفكاراً مسبقة، وإلى أى مدى يمكن أن يؤثر ذلك على نزاهة بحثه. وأياً ما كان الأمر، فقد ارتكن شيدر إلى أن الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول، تكمن فيها القسمات التى ستصبح حية في ديانات الخلاص الغنوصية -وهو يعتبر ابن عربي ممثل الغنوص الإسلامي - ولذلك، فقد ركّز شيدر على أن (الإنسان الأول) في تلك الروايات الإيرانية: كائن ذو طبيعة إلهية، يمثل مجموع النفوس، لكنه يظل مع ذلك متميزاً عن الألوهية العليا، فهو الحياة الفانية .. إلخ.

ونحن نرى مع هانز شيدر أن تلك الأفكار تتشابه مع بعض الأفكار التى تشكّلت منها في النهاية نظرية الإنسان الكامل .. ولكن :

إن وجود تشابه بين الأفكار الواردة في الروايات الإيرانية والأفكار الواردة كتابات الصوفية المسلمين، ليس باعثاً مقنعاً لذلك الجهد الهائل الذى بذله شيدر لإثبات الاتصال التاريخي، ولا يعنى إطلاقاً أن هناك استمرارية بين تلك الأفكار القديمة وبين مثيلتها في التصوف الإسلامي؛ فكون الإنسان الأول مساوياً لمجموع النفوس، وحاوياً في باطنه على صور المعادن، ليس بالضرورة أصلاً للقول بمساواة الإنسان الكامل لحقائق الوجود (العالم الصغير = العالم الكبير) لأننا نصادف أفكاراً شبيهة بتلك -كما ذكرنا من قبل- عند أصحاب اتجاهات أخرى.. ولعل ظهور الفكرة للمرة الأولى، كان في بابل لارتباطها بالتنجيم.

كذلك ، فكون الإنسان الأول (ذا طبيعة إلهية) وهو معنى نجده أيضاً في كلام الصوفية المسلمين، لايعنى إطلاقاً أن الفكرة قد أتت من فارس إلى العالم

---

(١) شيدر : المصدر السابق، هامش ص ١٠.

الإسلامي في القرن السادس . ذلك أن تلك الفكرة نصادفها أيضاً عند الهنود؛ فقد جاء في الواهايانا أنه : ما دمتم تبحثون عن الله، فابحثوا عنه في الإنسان! وقد حدث أن وضع أحد الكهنة، مكان صورة الإله في معبدٍ هندي : مرآة .. وعلى حين تحدثت الزرادشتية ، والمذاهب الأخرى التي قامت حولها ، عن قتل الإله للكيومرث، ونشوء للموجودات عن أجزاء جثته؛ توجد الأسطورة الفيدية عن بروصا الذي تضحي به الآلهة، لإيجاد العالم.

وننتهي من ذلك كله، إلى القول بأن وجود تشابه بين فكرتين، صدرتا عن ثقافتين مختلفتين، لا يعني أن الثانية قد تأثرت بالأولى؛ لأن ذلك يقتضي في النهاية، البحث عن **الأصل** الذي انحدرت منه كلا الفكرتين ، مادامت المسألة ليست أكثر من استمرارية وتعديل في الأفكار.

وعلى الحقيقة، فإن **الفكرة** لاتنشأ منفردة، بل في ارتباط بآلاف الأفكار الأخرى ، والتي تكوِّن **علاقة** فيما بينها .. علاقة قد تبدو، وقد تختفي.. لكنها في النهاية تكون **وحدة عضوية** لذلك المجال المعرفي الذي يحيط بكل إنتاج بشري، والذي يحتم أن يكون التفكير في أحد مكوناته، مستدعياً للتفكير في الآخر.. وهذا يعني رفض كل اختزال، أو تفسير مبسَّط لأحد العناصر المكونة له ، وهي التي تؤثر بعضها في بعض ؛ بدعوى أن لهذا العنصر **أولوية** على سائر العناصر الأخرى ، إذ لابد من اعتبار سائر العناصر والأفكار الأخرى، وحدةً كاملة متكاملة[1] .

وعلى ذلك، فليس من النزاهة العلمية، استخلاصُ فكرة معينة، وَعَدُّهَا عنصراً مستمراً في التاريخ الإنساني، لمجرد أن تشابهاً قد لوحظ بين تلك الفكرة هنا، وبين مثيلتها هناك. وقد لاحظ المؤرخون المسلمون من قبل، وجود تشابه

---

(١) بمنهج قريب من هذا، قام الباحث المغربي/ عبد المجيد الصغير، بدراسة -أشار إليها الدكتور سامي النشار – تحت عنوان : الدرقاوية في شمال المغرب، وغروب الفكر الصوفي (مقدمة الطبعة– الثامنة– من كتاب د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثالث).

بين الأفكار الإسلامية والمذاهب القديمة؛ لاحظ ذلك البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة وقال بوجود تشابه بين أفكار المذاهب الهندية وبين آراء المتصوفة.. كذلك رأى الشهرستاني بعض وجوه الشبه بين ما تذهب إليه طائفةٌ من البراهمة، وبين الخِضْر الذى يثبته أهل الإسلام[1] .

و لم نجد واحداً من هؤلاء المؤرخين، يتتبع استمرار تلك الأفكار وانتقالها -كما فعل شيلدر- تحت تأثير نظرة خاصة، وضعها من البداية نصب عينيه .. فتلك النظرة، خليقة بأن ترى في ذهن عالم الفيزياء النووية المعاصر، آثاراً من أفكار دعاة النزعة الذرية التقليدية، من أمثال لوقيبوس وديمقريطس.

ثالثاً :

عندما يتحدث هانز شيدر عن كيفية الانتقال الفكرى، الذى يؤمن به، يقول في عبارات ترجيحية : *لكن مسألة الانتقال التاريخي لم توضَّح بعد، ولا سبيل هنا للتحدث عن تأثير كتابي مباشر.. لذا (كان علينا) أن (نفترض) وجود سنة موروثة، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها (من المحتمل جداً) أن يُبحث عنها في التربة الأرامية (ولابد أن يكون) استمرار تأثيرها من بعد في الإسلام، إنما قام في جوهره على رواية شفهية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين*[2] .

هذا الترجيح، والاحتمال، والإمكان، والظن.. يتعلق بالانتقال الشفوى. أما الانتقال عن طريق التأثيرات الكتابية فإن شيدر يتتبع ذلك في فترة تزيد على عشرة قرون، فيبدأ من الجاثا الزرادشتية، وينتقل منها إلى النصوص المانوية، والهرمسية، ماراً بكتاب أثولوجيا ثم إلى مؤلفات الرازى (الطبيب) ومنه إلى (رسائل) إخوان الصفا، ثم إلى ناصر خسرو: *ونظراً لأن فكرة (الإنسان*

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٩٧.

(٢) شيدر : فكرة الإنسان الكامل، ص ٣٥.

الكامل) هي حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهري في مذهبه، فإنها قد أصبحت الفكرة الموجهة للتصوف المتأخر ذي النزعة الغنوصية[1] .

ذلك هو الشكل الذي اتخذته الفكرة -على ما يزعم شيدر- في مسارها.. وكأنما هناك قدرٌ شاء أن يأتي بها من غياهب التدين الإيراني القديم، ليلقي بها، في شكل معدل، داخل عقل محي الدين بن عربي.. وبين البداية والنهاية مسار، يصفه شيدر بأنه (صعب) ونرى فيه أنه : مضلِّل ! فقد أدت محاولة شيدر، المحافظة على (وحدة استمراره) إلى التعسُّف ، كي يتسق بحثه مع بديهيته القائلة: *إن كل نظرة، لاتستطيع أن تجعل الاستمرار في الفكرة، نصب عينيها ؛ هي نظرة تقضي على نفسها بالعقم*[2] .

وهكذا، تكررت عند شيدر عبارات مثل: الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية (ص٣٢) .. من الأمور المميزة لهذا المسار من الأفكار الصعب الإدراك تاريخياً (ص٣٥) ولا يمكن في الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب ماني بيقين .. ولانعرف شيئاً عن فرقة ابن ديصان ونشاطها التبشيري، ولانعرف فتيلاً عن الفرق الغنوصية .. لكن لابد من التسليم (ص٣٨) فإننا لانعرف مطلقاً، شيئاً عن تطور الديانة في أيام دولة الأرزكيين ومع ذلك فإن **الأحوط والأصح منهجياً** أن نقول باحتمال وجود ارتباط بين ماني وبين .. (ص ٣٩) .

ونكتفي بهذه الأمثلة، من الحشد الهائل من العبارات، والتي تظهر (معاناة) شيدر لإثبات وجهة نظره، معقبين على ذلك كله، بعبارة لماسينيون في بحث له، كتبه بتاريخ ١٩٤٧، أي بعد أكثر من عشرين عاماً من تاريخ البحث الأول، الذي دوَّنه شيدر سنة ١٩٢٤. يقول ماسينيون ماترجمته :

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

وفكرة الإنسان الكامل قد بلت في تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل في القدم . وكتب المتون في الدين المقارن- وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكونية آرية- إنما ترى فيه خصوصاً، الإنسان الأول والكيومرث عند المزدكية، وآدم قدمون في كتب القبالة Kappala اليهودية، والإنسان القديم عند المانوية المستعربة .. لكن هذه القسمات وأمثالها : من شأنها التضليل[1] .

الإطار الإسلامي للنظرية

يسعى التصوف ، على اختلاف ضروبه ، من خلال مناهج ورياضات عديدة، للوصول بالصوفي إلى درجة الكمال الإنساني Integration of man[2] . ذلك لأن **الكمال** هو غاية التصوف بمعناه الواسع؛ ولكن كل نمط من أنماط التصوف، يعالج فكرة الكمال معالجة خاصة . فعلى حين يرى التصوف الهندي ذلك، في الوصول لحال **النرفانا** يرى التصوف المسيحي كمال الصوفي في **الاتحاد بالمسيح** .

أما نظرية **الإنسان الكامل** فقد كانت المعالجة الإسلامية لتلك الفكرة. فالإسلام، وإن لم يبتدع التصوف ، إلا أن للصوفية المسلمين تناولهم الخاص لقضاياه.

هذا التناول الإسلامي، اعتملت فيه دون شك، عوامل كثيرة. ومن هنا نقول بأن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ، ينبغي أن تدرس، هي ومكوّناتها المختلفة، داخل إطار إسلامي؛ أو بالأحرى: داخل أطر إسلامية. ذلك أن القول بأن هذه النظرية **الإسلامية** ترجع في أصولها ومصادرها إلى ما

---

(١) لوى ماسينيون : الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية (ترجمة د. بدوي، ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام) ص ١١٥.

(٢) S.H.Nasr: Living Sufism (London 1975) P.31.

قبل الإسلام، أدى إلى التضليل الذى رأينا صورة منه فى القسم الأول من هذا الفصل.

وكان ماسينيون قد حاول إيجاد أصل عربى للنظرية، فى صورة القحطانى ذى العصا منصور اليمن إلا أننا نرى أن البذور الحقيقية للنظرية، كانت إسلامية وليست عربية ذلك لأن نواتها الأولى، إنما جاءت فى سور (القرآن الكريم) وآياته[1] ، إلى جانب بعض الأحاديث الشريفة، والمواقف التى ذكرت فى السيرة النبوية، والكرامات التى نُسبت للخلفاء الراشدين.

ولما كنا نرى أن التصوف الإسلامى إنما تدفق من ينابيع الزهد الأولى، فى القرنين الأول والثانى الهجريين[2] ؛ فسوف نبحث هنا عن الأفكار التى سبحت فى مجال تلك الحقبة، أعنى الأفكار الخاصة بتصور الكمال الصوفى Integration mysical، والتى يمكن اعتبارها البذور الحقيقية التى أنبتت نظرية الإنسان الكامل فى حقبة تالية .

(أ) البذور الأولى

فى مناخ إسلامى خالص، نشأت الأفكار التى تعتبر الأساس الذى قام

---

(١) من أمثلة ذلك ، ما جاء فى الآيات التى تحدثت عن (خلق) آدم، واستخلافه فى الأرض، ومكانته بالنسبة للملائكة (سورة البقرة الآيات ٢٩ إلى ٣٧) ثم الآيات الخاصة بالعبد الصالح، الذى يحمل العلم والرحمة الإلهية (سورة الكهف، الآيات ٥٩ إلى ٨١) .. وقد شغلت تلك الآيات، ومثيلاتها ، المسلمين قروناً طويلة، حتى أننا نجد صوفياً متأخراً كأبى العباس المرسى، يتحدث عن العبد الصالح -الذى سماه المسلمون بالخضر- قائلاً بأنه يكره من الفقهاء خصلتين، منهما قولهم بموت الخضر عليه السلام (د. جلال شرف : أعلام التصوف فى الإسلام، دار الجامعات ١٩٧٦، ص ٥٣) .. وهكذا نرى أن تلك القضية، كانت حتى ذلك الوقت المتأخر، موضوعاً يقف عنده الصوفية، ويختلفون مع الفقهاء حوله.

(٢) استفاض الدكتور سامى النشار فى مناقشة تلك القضية والرد على الآراء الاستشراقية، فى الجزء الثالث من كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) .

عليه هيكل النظرية الصوفية فى الإنسان الكامل. ونقول فى مناخ إسلامى مع التسليم بالعوامل الكثيرة التى تفاعلت فى مجموعها، فأنتجت ثقافة تلك الحقبة التى نحن بصددها الآن، والتى امتدت حتى السنوات الأولى من القرن الثالث الهجرى، وهى المرحلة التى عرفت الزهد فى شكل مدارس البكاء والجوع والتقشف والخوف، بالكوفة والبصرة والشام والثغور.

فى الكوفة، خلال القرن الأول الهجرى، عاش رجل عاصر النبى وصحابته، هو أويس بن عامر القرنى الذى اعتبره الكلاباذى : *من أوائل من نطقوا بعلوم الصوفية بعد الصحابة*[1] . وقيل إن بداية لبس الخرقة كان على يديه.. إذْ كان يلتقط الرقاع من المزابل، فيغسلها فى الفرات، ثم يخيطها فيلبسها[2] .. بل يعتبر الشيعة أويساً القرنى من أوائل حملة السر[3] .. فمن هو أويس القرنى ؟

جاء فى روايات كثيرة ، متواترة ، أن خير التابعين، رجل يقال له: أويس (روى ذلك الحكم وابن سعد ومسلم) فلما سُئل النبى ﷺ عن أويس قال عليه الصلاة والسلام : *إنه رجل من اليمن أشهل ذو صهوبة يدخل الجنة بشفاعته أكثر من ربيعة ومضر!* ثم طلب النبى من عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، إن لقيا أويساً، أن يطلبا منه أن يستغفر لهما.

وقَدِمَ الرجل إلى مكة فى خلافة عمر، وكان برُّه بأمه قد منعه من زيارتها قبل ذلك . فسأله عمر أن يستغفر له، فقال : *ما أخص باستغفارى نفسى، ولا أحد من ولد آدم، ولكنه فى البر والبحر، للمؤمنين والمؤمنات* .. وقد توفى الرجل فى دمشق، وقيل: إنه وُجد آنذاك فى ثيابه، أكفاناً لم تكن معه من

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية) ص٣٧.

(٢) د. الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٢٧.

(٣) معصوم الشيرازى: طرائق الحقائق (بالفارسية) ٢/١٣٥ عن الصلة ص ٢٢٤.

قبل[1] .. وإن كانت **الشيعة** تقول إن أويساً قُتل ، وهو يحارب مع علي بن أبي طالب . وقد ذكر ابن سعد في (الطبقات) أن رجلاً ترك جيش معاوية إلى جيش علي، حين علم أن أويساً فيه[2] .

ونرى في شخصية أويس، سواء عند الصوفية أو الشيعة الأوائل ، ظلالاً من شخصية **العبد الصالح** في القرآن الكريم؛ وهو أيضاً : *الصفي الخفي، الأشعث الأغبر، سيد العباد الذي لو أقسم على الله لأبرّه* .. بل تُنسب لأويس القرني **الغوثية والقطبية** في ذلك الوقت المبكر . وأياً ما كان من صحة تلك الروايات والأحاديث ، فإن ما يهمنا هنا، هو أن صورة أويس قد صيغت على منوال صورة العبد الصالح القرآنية، ونُسبت إليه صفات تلك الشخصية.. مما دفع الدكتور النشار للقول بأن في قصة أويس مصدراً إسلامياً لفكرة (قطب الغوث) عند الصوفية[3] .

وفي البصرة ؛ كان أبو الصهباء **صلة بن أشيم** العدوي .. رجلاً من كبار التابعين لقي عدداً من الصحابة، وأسند الحديث عن ابن عباس . وقد أُعتبر **صلة بن أشيم** عند معاصريه، رجل الشفاعة والدعاء – مثلما كان الأمر بالنسبة لأويس – وبلغت من أهمية الرجل في عصره ، أن نُسب حديث للرسول ﷺ، يقول فيه : *يكون في أمتي رجل يقال له صلة، يدخل بشفاعته كذا وكذا*[4] .

ومثلما وجدنا هنا، في البصرة، فكرة الشفاعة في شخص **صلة** نجد أيضاً فكرة الغوثية عند حبيب العجمي ، أو الفارسي ، الذي صحب الحسن

---

(1) علي القاري : المعدن العدني في فضل أويس القرني (مخطوط الإسكندرية رقم ٩٦٦٤/ تصوف) ورقة ٩ب .

(2) د. كامل الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٥٥.

(3) د. سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي ٢٥٣/٢.

(4) د. سامي النشار : المصدر السابق، ص ١١٨.

البصرى، وكان من أكثر الناس بكاءً . وحُكى عن حبيب، استجابةُ الدعوة والإنفاقُ على الفقراء. ويذكر عنه أبو نعيم فى الحلية شفاء المرضى من البرص، وأنه دعا ذات مرة على شرطيٍّ بقطع يده، فقُطعت بعد أيام[1] .

واعتُبِر حبيب العجمى آنذاك غوث البصرة فهو الأشعث الأغبر، ذو الأطمار، الذى لو أقسم على الله لأبرَّه .. بل يمضى حبيب فى مقامات التمكين، فيخترق فى الكثير من الروايات، حجب المكان والزمان ؛ ليصبح صاحب الخطوة وهى الخاصية التى ستكون سمة أقطاب الصوفية[2] .

وفى الشام، فى ذلك الوقت المبكر أيضاً؛ عاش أبو سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢٠٥ هجرية. وكان للدارنى مدرسته فى الزهد، وآراؤه فى الخوف والرجاء والجوع ؛ وقد وضعه أبو عبد الرحمن السلمى، ضمن رجال الطبقة الأولى[3] .

ويهمنا من أمر الدارانى هنا، أنه أول من بدأ الحديث عن مقامات الصوفية : الزهد ، الورع، الرضا .. وكان يقول بأنها ثلاث مقامات لاحدَّ لها. وعلى الرغم من أن مصطلح المقام لم يكن قد استقر بعد عند الدارانى– فهو يسميه أحياناً بالدرج[4] – وعلى الرغم من أنه لم يصغ تلك المقامات صياغة منهجية؛ إلا أنه كان إرهاصةً لذلك كله. ولايفوتنا هنا أن ننوه إلى أن نظرية الإنسان الكامل، هى معالجة لآخر المقامات التى يمكن أن يبلغها الصوفى.

فإذا انتقلنا إلى الموصل، إبان تلك الفترة، وجدنا فكرة الأبدال وظهور الخضر لهم، مزدهرة آنذاك هناك. وقد اتضحت صورة البدل، فى شخصية: فتح

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة ، بدون تاريخ) ٦/٥٤.

(٢) د. سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ١٥٧.

(٣) السلمى : طبقات الصوفية (بعناية أحمد الشرباصى – كتاب الشعب) ص٢٠.

(٤) د . سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ٣١٢.

بن وشاح الأزدى ، المتوفى سنة ١٦٥ هجرية.

ونجد فى الموصل أيضاً، فكرة **الأقطاب السبعة والقطب الكبير** الذى هو: *صاحب العلم الربانى*[1] . وجدير بالذكر هنا، أن عملية الترتيب التصاعدى لمراتب الأولياء ، وكراماتهم - التى حشدها الأزدى فى كتابه: تاريخ الموصل- توضِّح أن فكرة الأبدال والقطب، كانت متمكِّنة فى نفوس المسلمين فى ذلك الوقت، كما أن عملية الترتيب التصاعدى تلك ، ستكون فى حقبة تالية، الأساس النظرى للوصول لدرجة القطب .. أو الإنسان الكامل.

وفى أنطاكية ، أحد الثغور الإسلامية، تظهر شخصيات صوفية مهمة فى سياقنا هنا، من أمثال ابن عاصم **الأنطاكى** وعبد الله بن **خبيق** الذين توسَّعوا فى الكلام عن الصدق والألفة .. إلخ[2] . ولكن فكرة خطيرة، تظهر فى أنطاكية على يد **سلم بن ميمون الخواص** هى فكرة **المعراج** الذى يرتقى بالنفس إلى النبى، ثم إلى جبريل، ثم إلى الله[3] .

وتلك الفكرة الخطيرة **المعراج الروحى** سوف يذهب بها صوفية المسلمين المذاهب .. ولا يفوتنا، أن الرحلة التى قطعها الجيلى بالعبد الإلهى، خلال تجليات الحق، للوصول لمرتبة الإنسان الكامل؛ تلك الرحلة سماها الجيلى : المعراج[4] .

ثم نجد فكرة أشد خطراً من السابقة ، تظهر فى ثغر **طرطوس** على يد أبى عبد الله **الساجى** تقول بأن قلب الإنسان، هو العرش الحقيقى للألوهية؛ وإن كان الرجل لم يستند فى فكرته إلى الحديث القدسى: ما وسعنى سماواتى ولا

---

(١) د. سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ٣٧٠.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) د. سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ٣٧٤.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/٧.

أرضي .. إلخ ، فإن ذلك سوف يكون في حقبة معرفية تالية .

وهكذا نرى كل هذه الأفكار الخاصة بالشفاعة والغوثية ومقامات الأولياء، وترتيب تلك المقامات .. وقد ظهرت هذا الظهور المبكر، في داخل إطار من الثقافة، كانت بنيتها إسلامية خالصة. وعند تحليل عناصر البنية التي أنتجت تلك الأفكار؛ فنحن بصدد عالم من العناصر المتباينة، التي تفاعلت على نحو ما فأعطت تلك الثقافة . وهذه العناصر منها الوضع السياسي، وقضية خلافة الإمام عليّ - التي لم ينته الأخذ والرد فيها حتى يومنا هذا، وكانت في كل حقبة تأخذ شكلاً جديداً - والأوضاع السياسية الأخرى، كالظلم الذي مارسه أمراء الأمويين، وقتالهم الخارجين عليهم .. إلخ. ثم الوضع الاقتصادي المتمثل في اتساع الفتوحات ، وظهور حياة الترف والبذخ في القصور، في مقابل حياة الزهد والتقشف في البادية[1] . إلى جانب عديد من العوامل الثقافية الناتجة عن انفتاح المسلمين على العالم الواسع ، وانفتاحهم على عالمهم الداخلي الزاخر بالمتناقضات والرؤى .. مما كان له أثره في تكوين ذلك النسيج المعرفي الذي كان في مجمله نتاجٌ لانصهار العناصر السابقة كلها؛ والجانب الصوفي من هذا النسيج هو في النهاية المجال الذي نتعرف فيه على أفكار الشفاعة والغوثية والبداية، وغير ذلك من الأفكار التي سبحت في هذا المجال المعرفي؛ الذي كان

---

(١) وقد انعكست تلك المقابلة (الاقتصادية) بين أهل القصور - والأمصار عموماً- وبين أهل البادية، في شكل مقابلة اجتماعية يزدري فيها أهل الأمصار سكان البوادي، ويرون فيهم: سُرّاق إبل.

وهذه الملاحظة الأخيرة ندين بها للمستشرق الألماني يوليوس فلهوزن (انظر ص ٣٣ من كتابه تالي الذكر) .. ويمكن أيضاً النظر إلى الأحوال الاقتصادية والسياسية التي ذكرناها، في كتابه (أحزاب المعارضة الدينية / السياسية في صدر الإسلام، ترجمة بدوي بعنوان: الخوارج والشيعة- بيروت ١٩٧٦) على أنه يجب الحذر من آرائه الخاصة التي يبثها فلهوزن في بحثه ! كمحاولته ربط صورة الحسين بن علي ، بصورة المسيح بن مريم. وأيضاً ، نظرته الخاصة إلى مقتل الحسين في كربلاء (الخوارج والشيعة ص ١٣٦، ١٣٧) .

الزهد أحد مظاهره، مثلما كان **الكلام** مظهراً آخر؛ إلى جانب الكثير من المظاهر الثقافية والإنسانية في تلك الحقبة المعرفية.

وتنتهي تلك الحقبة؛ لتكون كل ثقافاتها، في حقبةٍ تاليةٍ عليها، هي عنصر **الموروث** الذي يدخل في عملية **الصهار** ليشكّل بناءاً ثقافياً جديداً، نتعرف فيه على **التصوف** بمعناه الاصطلاحي. ونتعرف فيه أيضاً ، وذلك ما يلزمنا هنا، على تصورات الصوفية المسلمين للكمال، ومحاولة إدراكه إبان هذه الحقبة التي بدأت مع بدايات القرن الثالث ، وكانت -بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل- حقبة تكوين.

(ب) التكوين

تبدأ هذه الحقبة المعرفية، من النصف الأول من القرن الثالث، حتى أواسط القرن الرابع الهجري. وعلى أبواب تلك الحقبة، يقف أبو اليزيد البسطامي، المتوفى ٢٦١ هجرية .. وقبل الحديث عن البسطامي كواحد من الصوفية المنتسبين لتلك المرحلة المعرفية التي نحن بصددها الآن، نورد عبارة للبسطامي، تتحدث، للمرة الأولى في التصوف الإسلامي عن **الولي الكامل**.. يقول:

*حظوظ الأولياء في أربعة أشياء : الأول، والآخر، والظاهر، والباطن. فمن فَنِيَ منها، بعد ملابسته إياها، فهو **الكامل** وبيانه: من كان حظه من اسمه **الظاهر** لاحظ عجائب قدرته. ومن كان حظه في اسمه **الباطن** شاهد ما يجرى في السرائر. ومن كان حظه في اسمه **الأول** كان شغله عن السوابق، ومن لاحظ ما في **الآخر** صار مرتبطاً بالمستقبل*[1] .

وفي هذا النص،نرى أول تناول لفكرة (الكمال) في التصوف الإسلامي، وبذلك تكون تلك الفكرة -ولابد لها أن تكون- مرتبطة في ظهورها ، بظهور

---

(١) سبط ابن الجوزي : مرآة الزمان (مخطوط باريس رقم ١٥٠٥ - نشره د. بدوي ضمن كتاب: شطحات الصوفية ، بيروت) ص ٢١١.

وكان أبو اليزيد البسطامي، من أوائل الصوفية الذين حاولوا إدراك هذا الكمال. فكيف كانت محاولة أبي يزيد ؟

يقول البسطامي : *عبدت الله أربعين سنة، فنوديت: إذا أردت أن تأتي، فأت إليَّ بما ليس فيَّ ! قلت: سبحانك ، قال : الفقر ! فصرت أجالس الفقراء*.. وهنا، نرى بداية **الطريق** على النحو الذي وجدناه في مدارس الجوع والزهد.. ثم يقول أبو يزيد : *رفعني الحق إليه وقال : يا أبا يزيد، إن عبادي يحبون أن يروك . قلت : زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك، قالوا : رأيناك ! فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك*[1] .

وهكذا تجلّت عند البسطامي، أفكار الزهد والجوع التي ظهرت في المرحلة الأولى، وقد أخذت هنا شكلاً جديداً. وعندما سُئل البسطامي بأي شيء وجدت المعرفة؟ قال : ***ببطن جائع وبدن عار*** ![2] فالمعرفة في تلك الحقبة، كانت قد أخذت شكلاً خاصاً عند الصوفيّة، يختلف عن معرفة المتكلمين والفقهاء- وهو اختلافٌ لا نجده في الحقبة السابقة – ومن هنا كان هذا الحوار بين البسطامي وأحد الفقهاء المنكرين عليه حاله.. قال الرجل : إن هذا الذي تقوله ليس في العلم، قال : أوبلغك كل العلم ؟ قال : لا ! قال البسطامي: ***هذا، في النصف الذي لم يبلغك.***

كان (التصوف) في تلك الحقبة أداة معرفة .. معرفة ذوقية مصاحبة للتجرد، وقد حاول البسطامي بهذه المعرفة، العروج إلى مراتب الكمال، ففي مرتبة يقول : **قدمي على عنق جميع الأولياء**.. وفي مرتبة أعلى يصيح: **سبحاني**

---

(١) د. بدوي : شطحات الصوفية ، ص ٢٨.

(٢) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٢٠.

.. أما وقد بلغ الغاية فإنه يصرخ : بطشي به أشد من بطشه بي[1].

ودون الدخول في تفاصيل تلك الشطحات -التي حللها الدكتور بدوى في كتابه: شطحات الصوفية[2] - نُشير إلى أن الشطح الصوفي عند البسطامي، كان نتيجة لعنصر التوتر الذى نجده عند رجال التصوف في تلك الحقبة. وقبل أن نترك البسطامي إلى صوفي آخر، كانت محاولته أشد خطراً، نورد من عبارات البسطامي ما كان له انعكاسٌ وأثرٌ قوى في تجربة هذه الشخصية الخطيرة؛ شخصية: الحلاج .. يقول البسطامي: *كمال العارف، احتراقه بربه*[3] .. ويَقول في عبارة أخرى: *كنتَ لي مرآة، فصرت أنا المرآة.*

* * *

في أواخر القرن الثالث الهجرى، كان أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، المقتول ٣٠٩ هجرية، واحداً من الصوفية الذين وجدوا كمال الصوفي في (احتراقه) بربه؛ وقد احترق الحلاج ، وحُرق بعد قتله ، في قضية لاتزال تشغل الصوفية والدارسين إلى اليوم .

رأى الحلاج أن الإنسان هو صورة الله ومظهر تجليه ، فقال: *إن لم تعرفوه ، فاعرفوا آثاره، وأنا تلك الأثر، وأنا الحق، لأنى لا زلت أبداً بالحق حقاً*[4] .. بل ويرى الحلاج أن الله في كل شيء، فكل ما يقع عليه البصر، فهو نقطة بين نقطتين، و الخط كله نقطة مجتمعة، ومن هذا قال : *ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيت الله فيه*[5] .. ومن هذا المنطلق نادى الحلاج : *أنا الله.. ما في الجبة غير*

---

(١) د. بدوى : شطحات الصوفية ، ص ٣٠.

(٢) وانظر أيضاً، بحثنا : شطحات الصوفية وتحولات الخطاب الصوفي .

(٣) السهجلي : النور من كلمات أبي طيفور (تحقيق د. بدوى ، ضمن كتاب : شطحات الصوفية) ص١٠٥.

(٤) الحلاج : الطواسين ، ص ٥١.

(٥) الحلاج : أخبار الحلاج (نشرة ماسينيون وكروس ، باريس ١٩٣٦) ص ١٦.

الله ؛ وغير ذلك من عباراته. ويقول الحلاج في مناجاته يوم مقتله :

نَحْنُ بِشَوَاهِدِكَ نَلُوذُ
وَبِسَنَا عِزَّتِكَ نَسْتَضِيءُ
لِتُبْدِيَ لَنَا مَا شِئْتَ مِنْ شَأْنِكَ
وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ عَرْشُكَ
وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ ..
وَفِي الأَرْضِ إِلَه
تَجَلَّى كَمَا تَشَاءُ ..
مِثْلَ تَجَلِّيكَ فِي مَشِيئَتِكَ كَأَحْسَنِ صُورَةٍ
وَالصُّورَةُ ..
هِيَ الرُّوحُ النَّاطِقَةُ
الَّذِي أَفْرَدْتَهُ بِالعِلْمِ وَ البَيَانِ وَ القُدْرَةِ ..[1]

ومن هنا نرى ظهور الأفكار الصوفية (بقوة) عند الحلاّج : فتى بيضاء، وقد ظهرت بنفس الشكل عند معاصره الشبلي؛ إذ كان الحلاج يعتقد بأن إدراك الكمال إنما يكون بالتخلص النهائي من البدن، كي تظهر الروح الإلهية في الإنسان.

وإذا كان الحلاج قد بدأ في استخدام مصطلحات فلسفية خاصة (كالنقطة والخط والجوهر والأعراض) إلى جانب عناصر أخرى شيعية كانت موجودة في عصره، دفعته للكلام عن قيام الحجة والدخول في ميادين

---

(١) المرجع السابق، ص ١١.

السياسة. إلا أنه بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل، لم يكن قد انتظم (نظرياً) بعد؛ فالحلاج صاحب تجربة صوفية، امتلكته فيها الأحوال، وتصرَّفت فيه ، بل أوْدت بحياته؛ لكنه لم يكن أبداً صاحب نظرة فلسفية. وعلى ذلك، فقد كان موقف الحلاج **معايشة الفعالية** للفكرة أكثر منه تنظيراً لها، وذلك الموقف الانفعالى الشديد من الحلاج، لامه عليه بعد ذلك الشيخ الأكبر فى تجلياته الإلهية(1) .

وفى تلك الحقبة التى عاش فيها فتى بيضاء **الحلاج** كان أبو بكر **الكتانى** واحداً من أعلام التصوف فى بغداد. وعلى حين نسبت **الغوثية** فى الحقبة السابقة إلى أويس القرنى وحبيب العجمى، و لم يجرؤ أحد من الصوفية على تسمية نفسه بالغوث، كان الكتانى : أول من أعطى لنفسه هذا اللقب(2) .

وعند أبى بكر الكتانى، نجد الأفكار الخاصة بالأبدال والنقباء والأقطاب، وقد انتظمت فى سلسلة واحدة، فيتحدث الكتانى عن عددهم وترتيبهم، وأيضاً عن مسكنهم (مسكن النقباء المغرب، والنجباء مصر، والأبدال الشام، والأخيار سياحون فى الأرض، ومسكن القطب مكة) ويسكن هو أخريات حياته بمكة، ويلقب فيها بسراج الحرم، إلى أن يتوفى بها - على ما يذكر السلمى- سنة ٣٢٢ هجرية(3) .

وفى العالم الإسلامى، إبان تلك الفترة، عاش رجلٌ حصَّل من ثقافة عصره قدراً كبيراً .. هو محمد بن على بن الحسين الترمذى، الملقب بالحكيم؛ المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية، على حسب ما يذكر بروكلمان، الذى عدد له ما يقرب من أربعين مؤلفاً فى شتى مجالات الفنون والمعارف الإسلامية(4) .. وكانت المعرفة

---

(١) انظر ، التجليات الإلهية لابن عربى (تحقيق الدكتور عثمان يحى، ضمن الكتاب التذكارى محيى الدين بن عربى) التجلى الخامس .

(٢) د. حلال شرف : أعلام التصوف فى الإسلام (دار الجامعات المصرية) ص ١٦٤.

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ، ص ٩١.

(٤) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى (الترجمة العربية - دار المعارف بمصر) جـ ٤/ ٦٩.

هي شغل الحكيم الأول، والهيكل العام لمذهبه، فقد رأى أن *لباس المعرفة قد علا كل شيء، فإذا عرض العبد على الله في هذا اللباس، فهذا عبد قد تزيّن بحق الله*[1] . ومن خلال تلك (المعرفة) يعطينا الحكيم الترمذي نظرية في **الولاية** هي حجر الزاوية في فكره الصوفي، ويخصص أشهر كتبه ختم الأولياء لتلك النظرية التي بلغ بها قمة مذهبه، والتي تدور حول صلة الإنسان بالقوة الإلهية في الكون؛ أو بعبارة أخرى : حول الإنسان المقدس أو الولي[2] .

وقد حاول الترمذي صياغة فكرة **الولي الكامل** كما حاول وضع تصور كامل للولاية والأولياء ؛ فمن طريق **الصدق** الذي هو آخر درجات المعرفة، يصل الحكيم الترمذي بالإنسان إلى النور الإلهي، فيمر في أطوار الكمال ودرجات المعرفة، فيستكمل الله له ذلك درجة بعد درجة، حتى يصل إلى كمال **المعرفة** فيكون مثلاً أعلى[3] .

وفي تلك الدرجة الأخيرة، يصير هذا الولي الكامل **صَفِيّ الألوهية** ويتحرَّر آنذاك من قيود الإنسانية ، فلا سلطان للكون والبشرية والآدمية عليه، بل سلطانه هو على الكون وعلى الطبيعة البشرية، كما أن قيام ذلك كله، يكون متوقفاً عليه. وقد ذكر الترمذي أن هناك أربعين رجلاً (من بيت محمد) تقوم بهم الأرض وتمطر السماء[4] ، ويقول بأن لهؤلاء الأولياء (ختماً) كما أن للأنبياء ختماً[*] .

---

(١) الحكيم الترمذي : المسائل المكنونة (تحقيق الدكتور محمّد الجيوشي - دار التراث العربي) ص٢٩.

(٢) د. عبد المحسن الحسيني : المعرفة عند الحكيم الترمذي (دار الكتاب العربي) ص ٢٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٤) الحكيم الترمذي : آداب المريدين وبيان الكسب (تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - طبعة الأزهر) ص ٧٦.

(٥) يستخدم الجيلي أحياناً تعبير ختم الأولياء ليشير إلى مقام الإنسان الكامل.. (انظر: الإنسان الكامل ٢/٩٧).

وعلى الرغم من اقتراب الحكيم الترمذى من نظرية الإنسان الكامل إلا أنه لم يقدم لنا صورة كاملة للنظرية على النحو الذى نجده عند ابن عربى والجيلى. وذلك لأن معارف عصره لم تتضمن تلك الأدوات اللازمة لبناء نظرية كهذه، وكانت محاولات الصوفية المعاصرين له، لإدراك الكمال الصوفى، عبارة عن تجارب مَعيشَةٍ تخلو من عنصر التنظير الذى كان غير موجود فى تلك الحقبة؛ وكذلك ، لم تكن اللغة الصوفية قد تأهّلت -بعد- لصياغة النظرية .

إلا أن كتابات الحكيم كانت بمثابة المرآة التى ظهرت من خلالها معارف تلك الحقبة، وكانت أيضاً (وثيقة معرفية) من عالم ثقافى كوَّنته عدة عناصر تفاعلت فأثمرت مجالاً معرفياً ذا خصائص معينة، انعكست فى كتابات الحكيم الترمذى، بنفس القدر الذى انعكست به فى قضية الحلاج.

وإذا كنا قد قدمنا صوراً أربع (فى شخصيات البسطامى والحلاج والكتانى والترمذى) كى نتعرَّف على تصوف تلك الحقبة ونظريته للكمال. فإن ذلك لايعنى تميز تلك الشخصيات الأربعة عن معاصريهم ! فعندما تقارن الآثار التى تركها صوفية هذه الحقبة، أو تلك العبارات الذوقية التى حشدها لهم السلمى والكلاباذى والقشيرى، نلاحظ أن ثمة تطابقاً وتناغماً بين كل تلك (الآثار) والعبارات على اختلاف مَنْ نسبت إليهم، وكأنهم جميعاً : شربوا من منبع واحد بعينه .. ولم يكن ذلك المنبع فى تصورنا ، غير ذلك المجال المعرفى للحقبة التى انتسبوا جميعاً إليها .

وفى حقبةٍ تالية؛ ستكون الفلسفة (اليونانية والمشرقية) قد استقرت، وسيكون التشيع قد أصبح مذهباً مستقلاً (فأمسى للشيعة فقههم الخاص) وسيكون علم الكلام قد استنفد أغراضه، واكتمل -على نحو ما يظهر فى المواقف للإيجى - وتكون حركة ترجمة التراث السابق على الإسلام قد بلغت غايتها (مما يعطى مهلة لهضم ذلك التراث) ويكون العالم الإسلامى قد بلغ أوج تمدده ناحية الشرق والغرب، وتغيرت أحواله السياسية والاقتصادية .. فتتفاعل

كل هذه العناصر – إلى جانب عناصر أخرى لاتحصى –فتتيح لنا تلك البنية Structure الثقافية الجديدة التى تميِّز الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجرى، عن غيرها من الأحقاب المعرفية السابقة واللاحقة.

وإذا كان التصوف فى الحقبة الثانية التى انتهينا منها منذ قليل أداة معرفية أو وسيلة معرفة تحمل طابع الذوق، فإن التصوف فى تلك الحقبة لم يعد أداة أو وسيلة معرفة فحسب، بل هو أيضاً موضوع معرفة ذو طابع خاص. وهنا، أصبح من الضرورى وجود تلك التفرقة بين العلم و العمل بالمعنى الصوفى، وذلك ما اتكأت عليه كل الآثار الصوفية فى تلك الحقبة بدءاً من إحياء الغزالى، وحتى مؤلفات صوفية القرن التاسع الهجرى .. ومنهم –بالطبع– عبد الكريم الجيلى.

وإلى هنا، نكون قد وصلنا إلى الحقبة التى أنتجت نظرية الإنسان الكامل، تلك النظرية الصوفية / الفلسفية .. إذ لم يعد التصوف خلوة فقط، بل هو أيضاً فكر ذو مذاق خاص وحكمة، لها طابع النضج والاكتمال .

(جـ) الاكتمال

كانت (نظرية الإنسان الكامل) هى إحدى ثمار تلك الحقبة المعرفية الممتدة من القرن السادس إلى التاسع الهجرى، مثلما كانت (نظرية الوحدة) ثمرة أخرى –سوف نخصص الباب التالى للحديث عنها– إلى جانب الكثير من الأفكار والنظريات الصوفية، التى سبحت فى ذلك المجال المعرفى ..

ولن نخوض الآن فى نصوص وتفصيلات نظرية الإنسان الكامل فى تلك الحقبة. ذلك أن الفصلين الثانى و الثالث من هذا الباب، كانا استعراضاً لجوانب تلك النظرية عند كل من الجيلى وابن عربى والسهروردى وابن سبعين، وقد رأينا أن جوهر الفكرة التى دار هؤلاء الصوفية حولها، كان واحداً فى كل الحالات؛ فالإنسان الكامل عند الجيلى وابن عربى، والحكيم المتأله عند

السهروردى، والمحقق أو الوراث عند ابن سبعين .. هى فى النهاية تسميات لموضوع واحد، هو أعلى درجات الكمال التى يمكن أن يبلغها الصوفى.

وقد رأينا كيف اتفق كل من هؤلاء الأربعة على أن صاحب هذا المقام الصوفى الأخير هو قطب يدور عليه الوجود، وهو أيضاً واسطة بين الله والعالم، وهو مظهر الألوهية، ومحل نظر الله إلى العالم .. كما اتفق هؤلاء الصوفية على كون تلك الدرجة من الكمال هبة إلهية.

وقد رأينا بين السهروردى وابن عربى وابن سبعين والجيلى، اتفاقاً على أن كل منهم كامل عصره وهى حالة شعورية جمعت بينهم، كما جمعتهم معالجة فكرة الكمال. هذا على الرغم من أن أحدهم وفد من فارس وفى جنباته مذهب فى الإشراق (السهروردى) والثانى جاء من الأندلس إلى الشام ليعبِّر عن فكر التصوف فى عصره فيصبح شيخاً أكبر (ابن عربى) والثالث جاء هو الآخر من مرسيه إلى مكة يحوى فى عقله الكثير من المعرفة الفلسفية وفى قلبه الكثير من الوجد (ابن سبعين) بينما الأخير (الجيلى) ساح فى أقطار العالم الإسلامى يستنشق الهواء المحمل بالتصوف الفلسفى الذى ترك عبقه بين ثنايا مؤلفاته وشعره.

ومن الملاحظ أن صوفية تلك الحقبة، قد عبَّروا عن معرفتهما نثراً وشعراً. ولما كنا نرى أن نظرية الإنسان الكامل، بتسمياتها المختلفة ، لم تأت عند هؤلاء الصوفية الأربعة فحسب، وإنما كانت نظرية تسبح فى المجال المعرفى لتلك الحقبة كلها؛ فسوف نحاول الآن إظهار نظرية الإنسان الكامل كما تجلت عند صوفية آخرين، مع التركيز على تصويرها الشعرى فى اللغة العربية، بادئين بشعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض، الملقب بسلطان العاشقين[1] :

---

(١) يمكن القول بأن ظاهرة الألقاب الصوفية كانت إحدى سمات تصوف تلك الفترة ، فهذا هو سلطان العاشقين. وهناك الشيخ الأكبر، والشيخ الإشراقى.. إلخ ؛ وكلها كما نرى ألقاب عظام تليق بروح التصوف فى حقبة الاكتمال .

*　　*　　*

من خلال قصيدة واحدة لابن الفارض، هي التائية الكبرى (نظم السلوك) يمكن لنا أن نقدم تصويراً لنظرية الإنسان الكامل، كما صاغها (شعراً) هذا الصوفي المصري الشهير؛ فقد بدأ ابن الفارض أول الأمر بالحديث عن الذات الإلهية بالمعنى الذي وحددناه عند صوفية عصره، فيقول :

وَوَصْفُ كَمَالٍ فِيكَ أَحْسَنُ صُورَةٍ
وَأَقْوَمُها فِي الخَلْقِ مِنْهُ اسْتَمَدَّتِ

وَنَعْتُ جَلالٍ مِنْكَ يَعْذُبُ دُونَهُ
عَذَابِي وَتَحْلُو عِنْدَهُ لِيَ قِتْلَتِي

وَسِرُّ جَمَالٍ عَنْكَ كُلُّ مَلاحَةٍ
بِهِ ظَهَرَتْ فِي العَالَمِينَ وَتَمَّتِ[1]

وبعد أن أثبت ابن الفارض للذات (الكمال والجلال والجمال) يصور لنا عروجه إلى حيث الذات، فيمر بالمقامات حتى يبلغ مرتبة الكمال ؛ يقول ابن الفارض :

وَغُيِّبْتُ عَنْ إِفْرَادِ نَفْسِي بِحَيْثُ لا
يُزَاحِمُنِي إِبْدَاءُ وَصْفٍ بِحَضْرَتِي

وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُنِي
هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي

فَلَمَّا جَلَوْتُ الغَيْنَ عَنِّي اجْتَلَيْتُنِي
مُفِيقاً وَفِيَّ العَيْنُ بِالعَيْنِ قَرَّتِ

فَلاَ وَصْفَ لِي وَالوَصْفُ رَسْمٌ كَذَا
الاسْمُ وَسْمٌ فَإِنْ تُكْنِي فَكَنِّ أَوْ انْعَتِ

---

(١) ابن الفارض : الديوان (دار صادر – بيروت) التائية الكبرى، أبيات ٧٣، ٧٤، ٧٥.

وآخِرُ مَا بَعْدَ الإشَارَةِ حَيْثُ لاَ
تَرَقِّى ارْتِفَاعٍ وَضْعُ أوَّلِ خُطْوَتِى(١)

وهنا ، فى تلك الدرجة، يقول ابن الفارض :

وَمَنْ لَمْ يَرِثْ عَنِّى الكَمَالَ فَنَاقِصٌ
عَلَى عِقْبَيْهِ نَاكِصٌ فِى العُقُوبَةِ

وهكذا أصبحت له صفات الإنسان الكامل :

فَلاَ حَىٌّ إلاَّ مَنْ حَيَاتِى حَيَاتُهُ
وَطَوْعُ مُرَادِى كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةِ
وَلاَ قَائِلٌ إلاَّ بِلَفْظِى مُحَدِّثٌ
وَلاَ نَاظِرٌ إلاَّ بِنَاظِرِ مُقْلَتِى
وَلاَ نَاطِقٌ غَيْرِى وَلاَ نَاظِرٌ وَلاَ
سَمِيعٌ سِوَائِى مِنْ جَمِيعِ الخَلِيقَةِ(٢)

بل يرى ابن الفارض ، وقد بلغ تلك المرتبة، أنه علة الوجود بأسره:

وَلَوْلاَىَ لَمْ يُوجَدْ وُجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ
شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّتِى

وهو -مثل سائر معاصريه- يجعل من النبى عنواناً لتلك المرتبة:

وَلاَ غَرْوَ أنْ سُدْتُ الأُلَى سَبَقُوا وقَدْ
تَمَسَّكْتُ مِنْ طَهَ بِأَوْثَقِ عُرْوَةِ(٣)

وهكذا نرى أن ابن الفارض لم يشذ عن الإطار الذى أحاط بصوفية عصره، سواء من شعراء الصوفية أو فلاسفتهم. وقد ذكر ابن أياس فى بدائع

---

(١) التائية الكبرى : أبيات ٢٠٨، ٢١٢، ٣٢٦، ٣٣١.

(٢) التائية الكبرى : أبيات ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١.

(٣) التائية الكبرى: بيت ٣٢٣.

الزهور أن لابن الفارض معاصرين من الصوفية والشعراء، مثل الأيكي والرقاوى والجعبرى وابن خلكان وابن الخيمي ونجم الدين ابن إسرائيل .. و لم ينكر أحدهم شيئاً من حاله ولا من نظمه ، وكانوا معه في غاية الأدب[1]. بل كان بين ابن الفارض ومعاصريه من الشعراء : مطارحات وسرقات[2] .

ومن هنا نرى ، أن ابن الفارض لم يبتدع أفكاره الشعرية ابتداعاً، ولكنه كان عبقريَّ التصوير لتلك الأفكار، التي كانت -كما ذكرنا من قبل- تسبح في ذلك المجال المعرفي الذي انتمى إليه . ومن هنا ، أيضاً ، نفهم قول ابن الفارض لابن عربي أن كتاب الفتوحات شرح للتائية الكبرى ! ذلك أن كلا من الكتاب والقصيدة، هو شكل عبر الواقع الثقافي عن نفسه من خلاله .. و لم يصنع ابن الفارض أو ابن عربي هذا الواقع بقدر ما صنعهما .

فإذا انتقلنا إلى صوفي آخر، عاش في نفس الحقبة ، نُظر إليه دوماً على أنه من الصوفية العمليين ، أو أصحاب الطرق؛ هو برهان الدين الدسوقي[3]. وجدناه يصور في قصيدة شعرية، نفس الموضوعات والأفكار التي ظهرت عند معاصريه، فهو يشير في تائيته إلى تجلي المحبوب الذي خاطبه بكشف السرائر:

فَقَالَ أَتَدْرِي مَنْ أَنَا قُلْتُ أَنْتَ يَا

مُنَايَ أَنَا إِذْ كُنْتَ أَنْتَ حَقِيقَتِي

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٤٠.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض سلطان العاشقين (سلسلة أعلام العرب) ص ٦١ وما بعدها.

(٣) هو برهان الدين إبراهيم بن عبد العزيز الدسوقي، يتصل نسبه بعلي ابن أبي طالب، ويعتبر من كبار مؤسسي الطرق الصوفية في مصر. ولد الدسوقي سنة ٦٥٣، وتوفي ٦٩٦ هجرية .. انظر بخصوصه (عامر ياسين النجار: أهم الطرق الصوفية في مصر في القرن السابع الهجري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم/ جامعة القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٢٤ وما بعدها).. نُشرت الرسالة في كتاب صدر -لاحقاً- عن دار المعارف .

فَقَالَ كَذَاكَ الأَمْرُ لَكِنَّنِي إِذَا
تَغَيَّبَتِ الأَشْيَاءُ كُنْتَ كَنُسْخَتِي

وبعد أن عرف الدسوقي في تلك المرتبة أنه نسخة الحق يقول في قصيدته التائية:

وإِنِّي أَنَا القُطْبُ المُبَارَكُ قَدْرُهُ
وإِنَّ مَدَارَ الكُلِّ مِنْ حَوْلِ ذِرْوَتِي
وَمَا صُورَتِي لِلذَّاتِ إِلاَّ جَلِيَّةً
هِيَ النَّفْسُ وَالكَوْنُ الحَسَنُ جَنَّتِي

أما وقد بلغ مرتبة الإنسان الكامل ، فهو يصرح:

وَلَوْلاَ زِنَادِي فِي الطَّبِيعَةِ قَادِحٌ
لَمَا قَامَتِ الأَشْخَاصُ مِن فُلْكِ طَيَّتِي
وَبِي فَاضَتِ الأَنْبِيَاءُ مِنْ كُلِّ مِلَّةٍ
بِمُخْتَلِفِ الآرَاءِ والكُلُّ أُمَّتِي(1)

ويستمر الدسوقي، حتى نهاية قصيدته، في الكلام عن نفسه بوصفه إنساناً كاملاً فيصور إشراق الحقائق من حقيقته، ووجوده في كل صورة من الصور الكونية، بل وفي كل حادثة وقعت للأنبياء المرسلين كنوح وإدريس وعيسى عليهم السلام.

وفي شكل قريب الشبه من تائية الدسوقي، يترك أحمد البدوي (ولد بفاس ٥٩٦ هـ، وتوفي بطنطا سنة ٦٧٥ هجرية) قطعة شعرية تصوِّر نفس الأفكار والمعاني، وهي أيضاً قصيدة تائية مطلعها :

---

(1) ديوان الدسوقي (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ٦٦٠٧ د.تصوف) ورقة ١٢ب؛ ويوجد نص تائية الدسوقي كملحق لرسالة عامر ياسين النجار، ص ٢٦٨.

دَعْنِـــي لَقَـــدْ مَلَكَ الغَـرَامُ أَعِنَّتِي

لَكِنَّنِــي خُضْتُ البِحَارَ بِهِمَّتِـي[1]

وهكذا تجلت نظرية الإنسان الكامل عند صوفية تلك الحقبة، سواء كانوا من ذوى النزعة الفلسفية، أو الاتجاه العملي[2]. وفى أخريات تلك الحقبة، حقبة النضج والاكتمال، يضع الجيلي صياغته -النثرية والشعرية- لنظرية الإنسان الكامل.

أما التصوف الإسلامي بعد تلك الحقبة الزاخرة، فسوف يأخذ شكلاً آخر؛ ويعبِّر تصوف ما بعد القرن التاسع الهجرى عن نفسه من خلال الشروح، وشروح الشروح .. ومن خلال الطرق الصوفية التى غلب على معظمها الضعف والجهل؛ وكانت : نهاية رخيصة، لقصة مجيدة[3] .

---

(١) أحمد البدوى : تائية البدوى (ملحق برسالة عامر ياسين النجار : أهم الطرق الصوفية .. ص٢٦٧).

(٢) شهدت تلك الحقبة عدداً من مشايخ الطرق لم يتكرر ظهورهم بنفس القدر بعد ذلك، ففى القرن السادس كان أحمد الرفاعى (توفى ٥٧٨ هجرية) والقنائى (٥٩٢ هجرية) وأبى مدين التلمسانى (المتوفى ٥٩٤ هجرية) وعبد السلام بن مشيش وغيرهم الكثير، أما فى القرن السابع فنجد أبا الحجاج الأقصرى (توفى ٦٤٢ هجرية) وأحمد البدوى (٦٧٥ هجرية) والشاذلى (٦٥٦ هجرية) والمرسى (٦٨٦ هجرية) وابن عطاء (٧٠٩ هجرية) والدسوقى (٦٩٦ هجرية) .. ومولانا جلال الدين (المتوفى ٦٧٢هجرية). وقد ترك هؤلاء الرجال طرقاً صوفية، كانت حتى القرنين الثامن والتاسع ، زاهرة قوية كمؤسسيها.

(٣) هذا ما كنتُ اعتقده قبل خمسة عشر عاماً، يومَ دوَّنتُ هذا الكتاب .. وأراني ، في يومنا هذا أُعيد النظر فى ذلك من زاوية أخرى، تعطى للطرق الصوفية أهميتها فى استمرار الروح الإسلامي عبر القرون، وترى في الشروح ، وشروح الشروح علامة على التواصل التراثى .. وتلك قصةٌ تفاصيلها تطول.

الباب الثالث

الوحـــدَةُ

مـدخـل

الوحدة، واحدةٌ من أهم الأفكار الصوفية في الحقبة الممتدة من القرن السادس حتى التاسع الهجري؛ ذهب إلى القول بها رجالٌ لم يلتفتوا للمظاهر الفانية، بل تعلقوا بالواحد الباقي .. فكانوا من أهل البقاء في الواحد الفرد الصمد.

والوحدة ، ثمرةُ كشفٍ وإيمانٍ عميق .. والإيمانُ لا يتفاوت قدره بين زمن وآخر أو من وقت لآخر – زيادةً ونقصاناً– وإنما تقل ثماره حيناً وتكثر أحياناً. ولهذا جمع القومَ القولُ بتلك الوحدة، حين ألّف بين قلوبهم إيمانٌ عميق، وجمع بين بصائرهم كشفٌ عمادُهُ التحقيق وقوامُهُ الذوق.

والوحدة مظهر إلهي، حارَ فيه الكُمَّل من أهل الطريق ؛ فسكت عنه البعض، وعبَّر عنه الآخرون . وما هو إلا خاطر بالمحو في الأول، ووارد بالإثبات في الأخير. وفي الأول وفي الأخير، ما هو إلا إلهامٌ يسطع نوره في جنبات بصيرة العارفين .

وقال الجيلي بالوحدة ، وأوغل بها ابن عربي، وألّف فيها ابن الفارض أشعاراً ؛ كما أطلقها ابن سبعين في كل المظاهر.. فانطلقت حملةُ الطاعنين،

وزاد تشنيع المرجفين، وكان الحكم الخاطىء على معانى رموز القوم .. التى هى -كما قال السَّرَّاج- مخزونةٌ تحت كلام، لا يظفر به غير أهله.

وفى هذا الباب ، نعرض لقضية الوحدة عند الجيلى، وعند ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين.. فى تحليلٍ ، ثم موازنةٍ بين هؤلاء الرجال فى قولهم بالوحدة.

ولكن لما كان قول الصوفية بالوحدة، يجر إليهم سهم الطاعنين . فقد رأينا أن نبدأ بفصلٍ نقدىٍّ، نتناول فيه قضية الاتحاد والحلول والوحدة؛ وهى تلك المعانى التى جمع ابن تيمية القائلين بها تحت اسم **الاتحاديين** .. فنحاول فى هذا الفصل، التوصل إلى تحديد دقيق لمعنى ألفاظ الاتحاد والحلول والوحدة، ثم نلقى الضوء على حقيقة تلك الموضوعات عند صوفية الإسلام الكبار.

وفى الفصل الثانى، نقدم تحليلاً لفكرة الوحدة عند الجيلى؛ لنرى مدى اقتراب الرجل من حقائق الإسلام، ومدى ابتعاده عنها. فإن استطعنا فك رموزه وفهم إشاراته، فقد برّأنا ساحة رجلٍ من أهل الإسلام؛ وإن لم نستطع، فإن من اجتهد وأخطأ فله أجر عند الله.

وفى الفصل الثالث، نحاول عرض كلام أئمة الصوفية الكبار ، توطئةً لمقارنة ما ذهبوا إليه عندما قالوا بالوحدة، بما ذهب إليه الجيلى حين قال بها. وعلى ذلك، فالصفحات التالية محاولة للعثور على إجاباتٍ للأسئلة الآتية :

ما الذى تعنيه كلمات : الاتحاد والحلول والوحدة ؟ وما الذى قصده الصوفية حين جرى على ألسنة بعضهم بعض من هذه الألفاظ ؟ وما الذى فهمه منها غير الصوفية ؟ هذا فى الفصل الأول .. وفى الفصل الثانى : ما هو مذهب الجيلى فى الوحدة ؟ وهل يصح عليه القول بوحدة الوجود ؟ وما هى حقيقة تصوره للحق والخلق ؟ .. ثم نتساءل : هل خلع الجيلى حقاً ثوب الإسلام وصار للزندقة .. أم ظل على حقيقة التوحيد ؟

ولنا في الفصل الثالث تساؤلات، مثل : ما الذى جرَّ البعض إلى تهمة ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين بالقول بوحدة الخالق والمخلوق ؟ وهل تعنى لديهم الوحدة، ذلك الذى رموا به من الظن بأن وجود الله، هو عين وجود العالم ؟ .. وسؤال أخير : ما الذى يجمع بين الصوفية القائلين بالوحدة ؟

الفصل الأول

الحُلُولُ وَ الاتِّحَادُ والوَحْدَةُ

ارتبطت تلك الكلمات : *الحلول والاتحاد والوحدة* في الأذهان، بمواقف بعض رجال التصوف الإسلامي. وجرت هذه الكلمات على الألسنة المتهمة للقوم، دون النظر إلى حقيقة تلك المفردات ومعناها الاصطلاحي.

وعلى الصفحات التالية، نحاول عرض هذه القضايا ، واستعراض مواقف مَنْ أدينوا فيها .. فنعرض أولاً للحلول وقضية الحلاج ، على النحو التالي :

الحلـول

الحلول في اللغة يعني : النزول . فيقال حلَّ بالمكان يحل حلولاً ، إذا نزل فيه[1] . ولكن المعنى الاصطلاحي للكلمة يختلف عن هذا المعنى اللغوي، بل يحمل اصطلاح (الحلول) عدة دلالات :

(أ) *دلالة المصطلح*

استخدم مصطلح الحلول **Incarnation** في الأصل، للإشارة إلى ما اعتقده البدائيون من وجود قوة إلهية ، أو مجموعة قوى فائقة للطبيعة **Supernetural** في الصور الآدمية ، أو في صورة أحد الحيوانات. ومن هنا توجه البدائيون بمراسم العبادة إلى هذه الصور الإلهية، بل تصوروا على أنها آلهة فعلية[2] . وهذه القوى التي تحل –في اعتقاد البدائيين– في هذه الصور، قد تكون خيِّرة أوشريرة .. وعندما تنتقل تلك القوى في الإنسان عند ولادته، يدل

---

(١) ابن منظور : لسان العرب (دار لسان العرب – بيروت) المجلد الأول، ص ٧٠٢.

Encyclopedia of Religion and Ethics, New York 1914, Vol. VII. p.183. (٢)

ثقل وزن المولود على انتقالها إليه أو حلولها فيه[١] .

وبهذا المعنى السابق، يختلف الحلول Incarnation عن التناسخ Transmigration من حيث أن الحلول يشير إلى تجسيد الألوهية فى الكائن الحي وانتقالها بعد الموت إلى كائن آخر؛ بينما يعني الحلول : *إمكانية نفاذ الألوهية في الكائن لفترة ما*[٢] .

ثم ظهرت عدة أنماط من **عقيدة الحلول** فى الديانات القديمة بالهند والصين وفارس[٣] . كما ظهرت تلك **العقيدة** فى الديانة المسيحية، حيث يعني لديهم الحلول –الذى سماه الجرجاني بالحلول السَّرَياني– اتحاد شيئين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، إشارةً إلى الآخر[٤] .

وفي الإسلام، كانت لعقيدة **التوحيد** وفكرة **التنزيه الإلهي** أثرهما فى رفض فكرة الحلول . فقد بدت هذه الفكرة للمسلمين، مناقضةً لأبسط مسلمات الفطرة، واختلف علماء المسلمين –كما يقول التهانوى[٥] – في تحديد معنى **الحلول** فنجد لديهم عدة أقوال فى ذلك منها :

* الحلول بمعنى اختصاص شيء بشيء بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً، كحلول **الأعراض** فى الأجسام والنار في الجمرة.

* الحلول: هو حصول شيء في شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما

---

(١) د. محمد الحسيني : في العقائد والأديان (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١) ص٢٦.

(٢) Encyclopedia of Rel. & Eth. VII.p.183.

(٣) Encyclopedia of Rel & Eth. VII.p.183 : p.200.

(٤) الجرجاني : التعريفات (مكتبة لبنان – بيروت ١٩٦٩) ص ٩٨.

(٥) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفي عبد البديع (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧) الجزء الثاني، ص ١٠٥.

عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً وتقديراً(1) .

* الحلول بمعنى الاختصاص الناعت، أي التعلّق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين نعتاً للآخر، والآخر منعوتاً به، كالتعلق بين البياض والجسم الأبيض.

وعرف المسلمون ثلاثة أشكال من الحلوليين أو القائلين بالحلول، بمعنى حلول الله في الإنسان، وهذه الأشكال الثلاث هي :

* قول النصارى بحلول الله تعالى في عيسى بن مريم وهي العقيدة التي قالت الآيات القرآنية بكفر القائلين بها(2) .

* ادعاء الغلاة من الشيعة ، حلول الحق تعالى في الأئمة(3) .

* ما ذهب إليه بعض الباطنية ومبتدعة التصوف من حلول الله في الصور وهم (الحلولية) الذين أباحوا النظر إلى وجوه الرجال والنساء، وادعوا بأن هذا مباحٌ وحلال؛ وقالوا بأن الله اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية، وأن الله عز وجل يَعْشَقُ ويُعْشَقُ(4) .

---

(1) يرى التهانوى أن هذا التعريف خاص بالحلول السرياني - الذي ذكره الجرجاني - وليس لمطلق الحلول . (الكشاف ٢/١٠٦)

(2) سورة المائدة ، آية ١٧، ٧٢.

(3) كان ظهور هذا الاعتقاد عند الغلاة في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . وقد قتل الإمامُ عليٌ كرّم الله وجهه، مَنْ صح عنده أنه يقول بألوهيته، فلم يرتدع الباقون، وانقسموا - كما في التحفة الاثنى عشرية - إلى أربع وعشرين فرقة، منها السبئية والمفضلية والبزيغية .. إلخ، انظر بخصوص ذلك :

* الألوسي : مختصر التحفة الاثنى عشرية للدهلوى (مكتبة إيشيق، استانبول ١٤٠٠هـ) ص ١٠ وما بعدها .

* فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٥ وما بعدها.

* التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٠٨، ١٠٩.

(4) ابن الجوزى : تلبيس إبليس (إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٦٨هـ) ص ١٧١ .

ويقول (المعجم الفلسفي) إن الحلول عند الصوفية، هو امتداد لفكرة الفناء، وإن الحلاج كان منادياً به، بالمعنى الذى اعتقده النصارى من قبل[1]. وكان اتهام الحلاج بالحلول، قد أضحى من المسلمات التى يأخذ بها معظم مؤرخى التصوف الإسلامى ودارسيه.

ولعلنا إذا اقتربنا من الحلاج بعض الشيء ، نستوضح حقيقة ذلك الرجل، وحقيقة ما ذهب إليه ولقى حتفه بسببه؛ وبذلك نتعرف على دلالة كلمة الحلول عند واحد من صوفية الإسلام.

الحـلاج

وردت كلمة الحلول فى بضعة أبيات شعرية، كان الحلاج قد تفوَّه بها فى حال الوله الغالب المستولى على شعوره ؛ فقال :

أنـا مَـنْ أهْوَى وَمَنْ أهْوَى أنـــا

نَحْــنُ رُوحَـــانِ حَلَلْـنَـا بَدَنَــا[2]

وهكذا ، يطيش سهم الحلاج ، فيأتى بكلمة الحلول دون مواربة .. فتأخذ هذه الكلمة بيده إلى حيث النطع والسيف. ثم يقول الحلاج وقد غلب عليه الوجد ، فلم يراع أدب الخطاب، متوجهاً بالقول إلى محبوبه :

= ويقول ابن الجوزى: إن القول بهذا جهل من ثلاثة أوجه أولها من حيث الاسم، فإن العشق عند أهل اللغة لايكون إلا لما يُنكَح . والثانى إن صفات الله عز وجل منقولة ، فهو يُحِبُّ ولا يقال يَعْشِقُ ، ويُحبُّ ولا يقال يُعْشَقُ . والثالث من أين أتى (القائل بالعشق) بأن الله تعالى يحبه، فهذه دعوى بلا دليل، لقول النبى ﷺ : مَنْ قال إنى فى الجنة فهو فى النار .

(١) المعجم الفلسفي ، تصدير د. إبراهيم مدكور (مجمع اللغة العربية ١٩٧٩) ص ٧٦.

(٢) الحلاج : الطواسين ، نشرة ما سينون (باريس ١٩١٣) ص ١٣٤.

وتَحُــلُّ الضَّميرَ جَوْفَ فُــؤادِي

كَحُلُــولِ الأرْوَاحِ فِــي الأبْــدَانِ[1]

وعلى ذلك ، شهد معاصرو الحــلاج ــمن الفقهاء ــ عليه بـالكفر. و لم يستطع مَنْ يعتقـدون فـى ولايتـه، أن يـأخذوا بيـده وهـو فـى غمـرة سُـكره واندفاعه[2] ؛ فقُتل الحلاج وأُحرق على رؤوس الأشهاد. ولكن ، ما هى الدلالة التى قصدها الحلاج عندما قال كلمـة الحلول ؟ .. ذلـك مـا لم يعرفـه الحـلاج نفسه! فقد قال الرجل في إحدى عباراته : *من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية، فقد كفر*[3] .

وللحلاّج عديدٌ من العبارات التى تؤكد على معنى التوحيد . فهو يقـول: *إن معرفة الله هى توحيده، وتوحيـده تمييزه عن خلقـه ، وكـل مـا تصـور فـى الأوهام ، فهو خلافه ، كيف يحلّ به ما منه بدأ*[4] .. إلى آخر هذه الأقوال التـى لاتخرج بالحلاج فى حال صحوه، عن نطاق الشريعة .

وطبقاً لعبارة الغزالى من بعد، لم يكن الحـلاج صـاحب أقـوال بـل كـان صاحب مجاهدات وأحوال فيحكي عنه النهرجورى[5] أنه كان يجلس بالحرم فلا

---

(١) أخبار الحلاج، نشرة ما سينون وكراوس (باريس ١٩٣٦) ص ١١٤.

(٢) يقول الحلاج ، فى حال الصحو ؛ لابن فاتك: إن من يشهد عليه بالكفر ــ لمقالاتـه فـى حـال المحو ــ أحبُّ إليه وإلى الله ممن يقرون له بالولايـة : *لأن الذين يشـهدون لى بالولاية، ملفرطين بحسن الظن بى، والذين يشهدون عليّ بالكفر متعصبين لدينهم، ومن تعصـب لدينـه، أحـب إلى الله من أحسن الظن بأحد !* (أخبار الحلاج) ص ١٤، ١٥.

(٣) أخبار الحلاج ، ص ٤٧.

(٤) أخبار الحلاج ، ص ٣١.

(٥) هو أبو يعقوب إسحاق بن محمد النهرجورى، من علماء الصوفية وكبار مشايخهم أقام بالحرم سنين كثيرة مجاوراً، ومات به سنة ثلاث وثلاثمائة (السلمى : طبقات الصوفية، ص ٦٢).

يبرح مجلسه إلا للطهارة والطواف، غير محترز من شمس ولا من مطر[1] .. هذا إلى جانب الكثير من الروايات الواردة في زهد الحلاج وقنوته وذهابه إلى الثغور مرابطاً. ولكن ذلك كله لم يمنع من اتهامه بالحلول ، وبالباطنية.

ولم يدفع الحلاج عن نفسه - وفقاً للنصوص التي بين أيدينا - تهمة الحلول[2] ، وإن كان يقر بكونه واحداً من أهل الباطن؛ باطن الحق ! فعندما ساورت أبي إسحاق الحلواني، الشكوك في باطنية الحلاج -وكان هذا الرجل من أقرب الناس إليه، إذ ظل يخدمه طيلة عشر سنين -قال الحلواني للحلاج مختبراً : ياشيخ، أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن ؛ قال الحلاج :

باطن الباطل ، أم باطن الحق ؟ .. أما باطن الحق، فظاهره الشريعة، ومن يحقّق في ظاهر الشريعة؛ ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. أما باطن الباطل، فباطنه أقبح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه؛ فلا تشتغل به[3] .

ذلك فيما يتعلق (بالباطن) في اعتقاد الحلاج .. أما قوله بالحلول، فإن لنا فيه بعض الاعتبارات، المحمولة على الوجوه الحسنة :

* عاش الحلاج في حقبة لم تعرف أهمية وخطورة الاصطلاح، فجرت على لسان الرجل بعض الكلمات -مثل الامتزاج والحلول واللاهوت والناسوت- دون أن يفطن إلى حساسية تلك الألفاظ عند العامة والفقهاء. وكيف له أن يفطن لذلك، وقد كان مستغرقاً في معايشاته لأحوال التلوين، معتقداً في إمكانية التعبير؛ في حين انتسب لحقبة لم تملك أدوات التعبير .. هذا بالوجه **الأول**.

---

(١) أخبار الحلاج ، ص ٤٣.

(٢) في الغالب الأعم، لانجد الصوفي مدافعاً عن نفسه ضد ما يرمى به من اتهامات، فهو يرى أن دفع الاتهام منافٍ لأصول الفتوة والملامة .. وربما كان دفاع الصوفي عن نفسه، مشعراً بقيمة النفس عنده، وعاملاً على ازدياد حدتها لديه !

(٣) أخبار الحلاج ، ص ١٩.

* وبالوجه الثاني لاحظنا أن كلمة (حلول) إنما وردت في شعر الحلاج، ولم ترد إطلاقاً في عبارته الواعية. بعبارة أخرى: قال الحلاج بالحلول في حال المحو وفي ثوب الشعر، ولم يقل بذلك في حال الصحو في نثره وحواراته مع معاصريه .. وللشعر معيارٌ للحكم عليه، تميل كفة ميزانه إلى العاطفة، أكثر مما تميل الأخرى إلى العقل؛ وإذا حكم بمنطق العقل على إنتاج الشعراء قديماً وحديثاً، لكان معظمهم قد لاقوا ما لقيه الحلاج.

* وبالوجه الثالث الأخير؛ فما نرى للحلاج مقاماً غير مقام الحيرة فهو يثبت ثم يمحو ما أثبت .. ويدَّعي، ثم يرجع عن دعواه بقوله: *حسْب الواحد إفراد الواحد*[1] .

وبالجملة ؛ فقد عثر الحلاج .. ولو كان في أهل زمانه واحدٌ من أهل التمكين ، لكان أخذ بيده[2] . ولكن الحلاج لم يجد من يخرجه من بحر الحيرة، فصاح أغيثوني ولم يعرف غير الله فتعجَّل الفرح به .. وغلب الفرحُ على قلب الوله فصرخ : *اعلموا أن الله قد أباح لكم دمي فاقتلوني* .. وعندما أفاق من السكر، كان السيف يحز عنقه . فكان آخر ما قال هذا الشهيد :

---

(١) صلَّى الحلاج ركعتين يوم صُلب، وسمعه إبراهيم بن فاتك يقرأ في الأولى ﴿الفاتحة﴾ ثم قوله ﴿ولنبلونَّكم بشيءٍ من الخوفِ والجوعِ﴾ وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى ﴿كُلُّ نفسٍ ذائقةُ الموتِ﴾ ثم قال بعد صلاته مناجياً ربه :

اللهم إنك المتجلي من كل جهة، المتخلي من كل جهة .. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسَّة لها .. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي، تعصباً لدينك وتقرباً إليك فاغفر لهم؛ فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي، لما فعلوا ، ولو سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت؛ فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد...

(٢) انظر عبارة الشيخ عبد القادر الجيلاني : *عثَر الحلاج ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركتُ زمانه لأخذتُ بيده* (الخوانساري: روضات الجنات ، طهران ٥/ ٨٧).

﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بها والَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهـاَ ويَعْلَمُـونَ أنَّهَا الحَقُّ﴾[1]

الحلول عند الجيلي

الحلول عند عبد الكريم الجيلي هـو أمـرٌ مرفـوض تمامـاً؛ فهـو ينفـي تلـك العقيدة في أكثر من موضع في كتاباته، ويقول في النادرات:

تَنَـزَّهَ رَبِّـي عَـنْ حُلُـولٍ بِقَلْبِـهِ
وَحَاشَاهُ مَا بِالاتِّحَـادِ تَجَـامُـعُ[2]

هذا على سبيل الإجمال ، أمَّا في التفصيـلات؛ فقـد مـرَّ علينـا فـي البـاب السابق، كيف أكَّد الجيلي نفي الحلول عن مرتبة الإنسـان الكـامل، حـين قـال بانتفاء العبد تماماً في تلك المرتبة، وإن تجلى الله إنما يكـون علـى اللطيفـة الإلهية التي يقيمها الله محل العبد الفاني، فيكـون الله تعـالى هنـا قـد تجلـى علـى ذاتـه. ولاينسب الجيلي في هذا المشهد أي وجود للعبد، حتى يُعتقد أن الله تعـالى قـد حَلَّ فيه، بل يؤكد على أن المشار إليه بالعبد هنا، هو على سبيل المجاز أمـا علـى الحقيقة فليس هناك غير الحق المتجلي لذاته فـي اللطيفـة الإلهيـة المعـارة مـن الله تعالى، عوضاً عن العبد الفاني.

ويقول الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل) إنه إذا ما ذكر شيء عن وجود الله تعالى في الإنسان، فإنه لايعني بذلك أي معنى من معاني الحلول، بل يقصد ما جاء في الحديث القدسي من أن الله يكون في عين العبد المتقرب بصراً يـرى بـه[3] ؛ وهـو معنى قريب من قول النبي ﷺ : *اتقوا فراسة المؤمن فإنـه يـرى بنور الله*.

---

(١) سورة الشورى آية ١٨.

(٢) النادرات، بيت ٣١٠.

(٣) الإنسان الكامل ٢/٤٩.

وعلى ذلك، فإن القول برؤية العبد بنور الله، لايعني كون الحق تعالى قد ظهر في عين العبد. فذلك التجلي لاقِبَلَ لمخلوق على احتماله. وكيف يكون ذلك الاحتمال، وقد اندك الجبل حين تجلّى الله تعالى له، وخَرَّ موسى – الذى هو من أُولى العزم من الرسل– صعقاً[1] ..

ولم يكن الجيلى ، وهو في تلك الحقبة العرفية التى عرفت خطورة الاصطلاح، ليقع في القول بالحلول كما وقع الحلاج. ومن هنا، فقد أكّد الجيلي وغيره من كبار الصوفية من أمثال ابن عربي وابن الفارض والسهروردى وغيرهم نَفْى الحلول تماماً عن تلك الدرجات الروحية العالية، التى عبَّرت مؤلفاتهم عن مراتبها. فقد كان القول بالحلول عند رجل من رجال التصوف في هذه الحقبة التي انتسبوا إليها، يعد أمراً لا مُسَوِّغَ ، له ويدل على الكفر الصريح؛ هذا لأن التصوف آنذاك ، كان قد عرف كيفية التعبير السليم عن نظرياته، دون الوقوع في متاهة الألفاظ التي وقع فيها الحلاج .

وهكذا نجد الصوفية المسلمين قد رفضوا القول بالحلول. وقد مرَّ علينا، كيف صرّح السهروردى أن توهُّم الحلول نقص[2]. كما نجد الجيلي يناقش القائلين به ، مناقشة تستند إلى الذوق الصوفي والدارية الواسعة بمذهب الحلول السرياني بل ويعتذر عن خطأهم، باعتبار أن النصارى عندما قرأوا (باسم الأب والابن) اعتقدوا أن الله تعالى قد حل بعيسى عليه السلام وبمريم، فاتخذوا عيسى عليه السلام وأمه إلهين من دون الله، كما تقول الآيات القرآنية الكريمة[3] .

ويرى الجيلي أن الخطأ في قول النصارى بحلول الله في عيسى، واتخاذه إلهاً من دون الله، كان من حيث أنهم حصروا الوجود الإلهي في عيسى عليه السلام .. فكان ذلك ضلالاً من حيث قولهم بالتجسيم المطلق والتشبيه

(١) الآيات ١٤٣: ١٤٥ من سورة الأعراف .

(٢) السهروردى : حكمة الإشراق ، ص ٥٠١.

(٣) سورة المائدة ، آية ١١٦.

المقيد[1]. هذا على حين يرى الجيلى أن الله تعالى لايصح تقيُّده بجهة، بل يجب إطلاقه -كما شهد هو بعين الحقيقة - فى كل المظاهر، بحكم الآية ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[2].

الاتحــاد

الاتحاد، فى معناه الشائع ؛ هو امتزاج شيئين أو أكثر ، فى كُلٍّ متصلِ الأجزاء[3]. والاتحاد فى الجنس يسمى **مجانسة** وفى الكيف **مشابهة** وفى الكم **مساواة** وفى الأطراف **مطابقة** وفى الإضافة **مناسبة** وفى جميع المعانى **موازاة**[4].

وفى المفهوم الصوفى؛ الاتحاد هو الشعور بفناء الصوفى فى الله، واتحاده به فى لحظات الفناء هذه .. وقد عُرِفَ الاتحاد بهذا المعنى فى العقائد الهندية منذ وقت مبكر، وفى أنشودة من الرج فيدا[*]، نجد الترنيمة التالية :

مع نفسي تأملت هذا السؤال .
متى سأكون مع فارونا[6] متحداً .
أية موهبة عندى سيتمتع بها بغير سخط .
متى ، بقلب سعيد ، أحظى برحمته[7] ؟

---

(1) الجيلى : الإنسان الكامل ١/ ٧٥.

(٢) سورة البقرة ، آية ١١٥.

(٣) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية) ص ٢.

(٤) المعجم الفلسفى (د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧١) ١/ ٣٥.

(٥) الرج فيدا ، أو الفيدا الملكية ؛ هى إحدى الكتب الأربعة التى تتضمن النصوص الفيدية (ريج فيدا/ يجور فيدا / أثروا فيدا) والتى تمثل عقائد الهندوكية . والرج فيدا تتضمن ١٠٢٨ نشيداً دينياً، كتب بالسنسكريتية ويرجع تاريخها إلى سنة ١٠٠٠ق.م.

(٦) فارونا هو إله السماء وحامى النظم الأخلاقية عند الهندوس.

(٧) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان (الهيئة المصرية العامة المصرية والنشر ١٩٧١) ص٩٢.

وتسعى هذه المذاهب الهندية، للوصول بالإنسان إلى الروح الكاملة، التي تتحد فيها المادة والروح. والهندوس يعنون بتلك الحالة **الدخول في النفس العظيمة** وهي حالة **النرفانا Nervana** الهندوكية، وهي حالة النبّانا **Nibbana** عند البوذية ، وكلاهما يعني الوصول إلى حالة الفناء التام وانطفاء لهيب الرغبة[1] .. وتعتقد هذه المذاهب بأن لله طبيعة ثلاثية، يرمز إليها في كتب الهند المقدسة ببراهما الخالق[2] وفشنو الحافظ[3]، وشيفا (المهلك/ المجدِّد)[4] وتتجلى تلك الطبيعة الإلهية الثلاثية بغير انقطاع ، في سائر أجزاء الخليقة. ولذلك ، فالهندي الورع : يعبد الله في تثليث مجموعة المبجّل[5] .

وهكذا ترتبط فكرة **الاتحاد** في المذاهب الهندية القديمة، بتصورات خاصة عن الكون وطبيعة الإله والاعتقاد بالتناسخ. فإذا انتقلنا إلى دلالة كلمة (الاتحاد) في التصوف الإسلامي، وجدناه يعني عند الصوفية : *شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به، فيتحد الكل به في هذا المشهد، من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به*[6] .

وعلى ذلك ، فإذا كان اعتقاد **الحلول** يعني إمكانية تجسيد الله في الصورة الآدمية. فإن الاتحاد بهذا المعنى السابق، أشمل وأعم من الحلول؛ إذ يعني الاتحاد تقريرَ حقيقةِ وجودِ الله في كل المظاهر، ومن بينها الإنسان.

---

(١) برمهنسا يوجانندا : فلسفة الهند في سيرة يوجي (مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥) ص ١١١.

(٢) براهما ، هو كبير الآلهة، والقوة الخالقة في الطبيعة.

(٣) فشنو، هو إله الحب الذي يتجسَّد أحياناً في صورة كريشنا أحد تلامذته !

(٤) شيفا، هو إله القسوة والتدمير ، وتكون مهمته في ميادين القتال والمنازعات الفتاكة.

(٥) برمهنسا يوجانندا : فلسفة الهند، ص ٥١٨.

(٦) الجرجاني : التعريفات ، ص ٦.

وكان تقى الدين بن تيمية (ولد سنة ٦٦١، وتوفى ٧٢٨ هجرية) قد انتقد فى **مجموعة الرسائل والمسائل** اعتقاد الصوفية القائلين بالاتحاد، انتقاداً شديداً، على اعتبار أن تلك العقيدة لديهم - كما فهمها هو - تؤدى إلى القول بأن الله هو المرئى بالعين فى الحقائق الكونية ، وذلك يعنى -بالتالى- كون المخلوقات جميعاً جزء من الله، فيكون الله بذلك متغيراً تغير هذه المخلوقات .. إلخ[1] .

وأياً ما كانت الدوافع وراء نقد ابن تيمية لرجال التصوف الإسلامى[2] . فإننا هنا سوف نقترب قليلاً من رجال التصوف الإسلامى، لنرى -كما فعلنا

---

(١) جمع ابن تيمية فى هجومه على مذهب الاتحادية، بين الحلاج وابن عربى والقونوى وابن الفارض وابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى ، معتبراً أولئك جميعاً من الاتحادية . ومن هنا، كان الدكتور. محمد مصطفى حلمى، محقاً فيما قرره من أن تسمية ابن تيمية لكل هؤلاء الرجال بالاتحادية كان : *أمراً غير موفق* (ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٢٩) فقد كانت كلمة الاتحاد عند ابن تيمية : *لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة من قريب أو بعيد*.

(٢) كان ابن تيمية يقول الحق الذى أدى إليه اجتهاده هو، وقد اجتهد الرجل ولقى الكثير من الاضطهاد فى سبيل إعلاء كلمة الحق؛ والحق، كان ابن تيمية يسعى لتوحيد الكلمة والاعتقاد. وفى ذلك كل الصواب، ولعل الرجل كان يخشى افتتان العامة بكلام الخاصة من أهل التصوف، فى العصر المتدهور الذى عاش فيه.

وعموماً، لقد عُرف ابن تيمية -فى أغلب كتاباته- بعدائه للصوفية، ولكنه فى رسالة صغيرة بعنوان الصوفية والفقراء يتكلم بلغة هادئة لانعهدها فى مؤلفاته الأخرى، متتبعاً معنى التصوف والصوفى فى اشتقاقاته المختلفة، ثم يرجع بعض مظاهر الحياة الصوفية فى الإسلام إلى حال الخوف الذى اشتهر به البصريون، قائلاً : *فإن الذى يذكرونه ، من عمرو عتبه الغلام وعطاء السلمى وأمثالهما، أمرٌ عظيم ولا ريب أن حالهم أكمل وأفضل ممن لم يكن عنده من خشية الله ما قابلهم أو تفضل عليهم* (الصوفية والفقراء، ص ١٩) ويستمر شيخ الإسلام فى عرض أحوال رجال البصرة والكوفة ، الذين رأى فيهم وجهاً من وجوه الاجتهاد .

ثم ينتهى ابن تيمية من رسالته بالكلام عن الصديقين ودرجاتهم - وهم الذين يسميهم بصوفية الحقائق - ليذكر بعد ذلك رأيه فى الولاية والأولياء.

من قبل– حقيقةَ ما نُسب إليهم من عقيدة الاتحاد، وكيف يمكن أن يعتقد الصوفي المسلم، بعقيدة خارجة عن نطاق الإسلام .. كالقول بالاتحاد.

ولابد في هذا المقام من إشارةٍ أوليّةٍ، إلى أن فكرة الخروج على الإسلام لاينبغي أن تظل هاجساً مؤرِّقاً، ومطلباً خفياً يسعى لإثباته بعض الدارسين للتصوف .. ولقد اختبرنا في مرات عديدة هؤلاء البعض من الدارسين، فوجدناهم لايعرفون الأبجدية الصوفية ومع ذلك، فهم يزعمون قراءة التصوف، ولايتورعون عن الحكم على رجاله الكبار.

على أيّةِ حال، فقد نسب بعضهم القولَ بالاتحاد، إلى الكثير من صوفية المسلمين؛ ابتداءً من أبي يزيد البسطامي، المتوفى ٢٦١ هجرية .. إلا أننا نرى أن للاتحاد عند الصوفية معنى خاصاً غير ذلك الذي فهمه معارضو التصوف.

– .. ولاندري إلى أي مدى كان يمكن أن يصل ابن تيمية لو أنه توسّع في الكلام على هذا النمط من الفهم المتأني، وإلى أين كان يمكن أن يستقر به المقام ! ولكن أحد السادة الأساتذة، وهو الذي قدم رسالة ابن تيمية، يكتب على الصفحة الأولى من تقديمه للرسالة، بخط ثخين مفجع : لا .. ياشيخ الإسلام ثم يورد قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ !

وأياً ما كانت الدوافع وراء ما كتبه الأستاذ الدكتور/ محمد جميل غازي، في هذا التقديم لرسالة ابن تيمية : الصوفية والفقراء (نشرت الرسالة مكتبةُ المدني بجدة، بالمملكة العربية السعودية) فإننا نعتقد أنه ما كان ينبغي له – مراعاةً لأدب الاختلاف في الإسلام – أن ينهي تقديمه بقوله:

وبعد .. فإن الصوفية هي الوباء القتّال، والداء العضال الذي مُنيت به هذه الأمة، فرّقت الجماعة وروّجت البدعة، وحاربت التوحيد، وهاجمت السنة، وأشاعت الفوضى والجهل باسم العبادة والذكر والعهد والطريق .. ولم يعد الطريق واحداً، بل أصبح طرائق قدداً، على رأس كل طريق شيخ يدعو إليه، ومريدون يجيرونه، بل يؤلّهونه.

نقول : هذا الكلام، ومثله، هو من السخافة والسطحية .. بحيث لايجب الرد عليه، أو الوقوف عنده .

وعبر السطور التالية ، سوف نقترب من البسطامي بوصفه من أوائل الصوفية المتهمين بالقول بالاتحاد.

أبو يزيد البسطامي

اشتُهر أبو يزيد البسطامي ببعض الأقوال التي سماها المتأخرون بالشطحات[1]؛ مثل قوله : سبحاني وما أُثر عنه، من مثل :

أول ما صرتُ إلى وحدانيته ، فصرتُ طيراً، جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين ، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة ! فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيتُ فيها شجرة الأحدية - ثم وصف أرضها وأصلها وفروعها وأغصانها وثمارها - ثم قال: فنظرتُ ، فعلمتُ أن هذا كله خدعة[2] .

تلك العبارات وأمثالها، عُدّتْ مِنْ قِبَل المتأخرين نوعاً من الشطح الذى نُظر إلى الوجد على أنه أهم عناصره[3].. أما معاصرو البسطامي ، فقد سكتوا

---

(١) الشطح كما يعرِّفه الجرجاني هو : عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب (التعريفات ص ١٣٢) ويقول السراج: إن الشطح مأخوذ من الحركة -يقال شطح يشطح : إذا تحرك - لأنه حركة أسرار الواجدين، إذا قوى وجدهم عبَّروا عن وجدهم بعبارة يستغرب سامعها (اللمع في التصوف ص ٤٥٣).

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف (تحقيق د. عبد الحليم محمود) ص ٤٦٤.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ١٠ .

أما بقية العناصر التى تُبرز ظاهرة الشطح بعد شدة الوجد؛ فهى -كما يذهب د. بدوى- أن تكون التجربة تجربة اتحاد، أن يكون الصوفي في حال سكر ، أن يسمع هاتفاً يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره ، أن يتم ذلك كله والصوفي في حال من عدم الشعور.

وفي هذا كله، تفصيلٌ .. راجع دراستنا : شطحات الصوفية وتحولات الخطاب الصوفي (المؤتمر السنوى التاسع للجمعية الفلسفية المصرية ، جامعة القاهرة ١٩٩٧)

عن تلك الكلمات و لم يخوضوا فيها، إذ عدُّوا البسطامي ناطقاً بمعانٍ صحيحة في باطنها، رعناء في ظاهرها، كما قال السراج والجرجاني من بعد .

ونرى من جانبنا ، أن ما ينطبق على الحلاّج من محاولة التعبير عن المعنى الصوفي، في حقبة لم تعرف أدوات التعبير. ينسحب أيضاً على البسطامي، الذي تبدو محاولاته التعبيرية، كمحاولات طفل يمد يده كي يمسك القمر. ومن هنا قال الشبلي (المتوفى ٣٣٤ هجرية) إن البسطامي لو أدرك زمانهم *لأسلم على يد بعض صبياننا* .. رغم أن الشبلي قريب عهد من زمن البسطامي، ويعاني من القضية ذاتها، التي عاني منها .. وكلاهما حاول التعبير بلغة معتادة يتكلمها العامة، عن أحوال فوق العادة يعانيها الخاصة من أهل الله.

والأمر الذي يلفت النظر في عبارة البسطامي التي ذكرناها ، هو أنه يتكلم في غمرة سكره، كما لو كان قد أدرك **الأحدية** . غير ملتفت إلى أن الأحدية لاقَدَمَ لمخلوق فيها، وأن أهل الطريق منعوا الادعاء بتجلي الأحدية التي لاظهور فيها لمخلوق[1] . مما يعني أن الرجل كان غائباً حين تفوّه بتلك الكلمات .. والغائب ، لا يُحكم عليه بما يُحكم به في حال الحضور.

وكان البسطامي إذا غلبه الوَجْدُ أنطقه بالدعاوى العريضة. أما إذا نَظَرَ في حقيقة ما ادعاه، عرف أن ذلك كله كان **خدعة** كما يقول هو بنفسه في نهاية الفقرة، أو الشطحة[2] ، التي أوردناها له. وهذا يعني أن موضوع **الاتحاد** الذي تشعرنا به كلمات البسطامي، هو موضع يقع في قلب **الشعور** وليس عن بصيرة وتحقق العارف. كما أن هذا (الشعور المؤقت) الذي كان يوهم الصوفي آنذاك أنه اتحد، هو شعورٌ خاص بتجربة بين الصوفي والذات الإلهية. وبذلك يختلف

---

(١) سوف نعود لتلك النقطة عند الكلام عن مراتب الوجود عند الجيلي، في الفصل التالي .

(٢) نعتقد أن إطلاق كلمة الشطح على عبارات البسطامي، لايعد وصفاً دقيقاً. وإنما هي محاولة من محاولات متأخري الصوفية لتلمس الأعذار لأسلافهم في تلك الحقبة. وإلا ، فقد عبرّت تلك الكلمات المضطربة، عن طبيعة التجربة الصوفية في طورها الأول: طور التلوين .

هذا الشعور الصوفي عن عقيدة الاتحاد التي ترى أن الأشياء تتحد با لله حقيقةً، كما رأينا لذلك مثلاً في العقيدة الفيدية التي عرضنا لها.

وهكذا، فإن الاتحاد الذي يشعر به الصوفي، هو لحظة شهود يرى فيها الوجود الإلهي الواحد المطلق، الذي الكل موجود به.. أو هو التلفظ بالقول، كما يقول الجرجاني : من غير روية وفكر[1] .

وبعد البسطامي، اتُّهم كثيرٌ من الصوفية بالقول بدعوى الاتحاد – الذي أكد كبار الصوفية أنه محال وممتنع[2]– وربما جرَّ إليهم هذا الاتهام، ما عجزوا فيه عن التعبير عن معنى الحديث القدسي: كنت سمعه .. إلخ، فكانوا محلاً للرمي بالزندقة ، على الرغم مما كثر من الروايات عن تقواهم وزهدهم وسلامة إسلامهم.

الاتحاد عند الجيلي .

رأينا في قصيدة النادرات كيف أن الجيلي نَزَّه ا لله تعالى عن التقيُّد بالاتحاد، كما رأيناه ينزِّهه تعالى ، في نفس البيت ، عن توهُّم الحلول[3] . وكما ذكرنا من قبل، فالجيلي لايفتأ في مؤلَّفاته يذكِّرنا بأن الحلول والاتحاد مرفوضان لديه تماماً، فإن اعتقد الناظر إلى مؤلفاته بأنه يقول بذلك، فليْعلم هذا الناظر أن ذلك كان من حيث مفهومه، لا من حيث ما أراده الجيلي[4] .. ولكننا في قصيدته النادرات العينية ، يمر علينا قوله :

---

(١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٦.

(٢) القاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص ٢٤.

(٣) قوله :

تنزَّه رَبِّي عَنْ حُلُولٍ بِقَلْبِهِ وحَاشَاهُ ما بالاتِّحَادِ تَجَامُعُ

(٤) الإنسان الكامل ١/ ٥.

وَغُصْ فِي بِحَـارِ الاتّحَـادِ مُنَزِّهًا

عَنِ المَزْجِ بِالأَغْيَارِ إِذْ أنتَ شَاجِعُ[1]

وجاء البيت ، ضمن عدة أبيات (من ١٨٠ إلى ٢٨٥) يتوجَّه فيها الجيلي بالخطاب إلى المريد، مبيناً له علامات الطريق ابتداءً من إطلاق الحق في كل المراتب إلى أن تفحماً هذا المريد : الشموس الطوالع. أما هذا البيت ، فقد جاء في منتصف الطريق، كواحدة من تلك العلامات التي يمر عليها ذلك العارج نحو النور، فيرى في مشهد من المشاهد النورانية، أن الحسن الإلهي المتبدِّى في المظاهر المرئية ، هو صورة للجمال الإلهي المتجلي في تلك المظاهر؛ ومن هنا، فعيْن المحقق إنما تقع على الصانع وليس على الصنعة.

ويقول الجيلي إن الالتباس الذى وقع فيه إبليس – ومنه اشتق اسمه[2] – حين رفض السجود لآدم ، كان سببه أنه نظر بعقله إلى الصنعة التى هى آدم، و لم ينظر إلى الصانع وهو الحق تعالى. ولو كان إبليس قد شاهد الصانع فى الصنعة لكان سَجَدَ، كما سجدت الملائكة تنفيذاً للأمر الإلهي، أما هو ؛ فقاس بعقله، فساء ظنه، والتبس عليه الأمر (وإن كان كل ذلك، قد قدِّر أصلاً؛ فجرى عليه المقدور).

ولذلك فإن البيت السابق مباشرةً على البيت الذى ذكر فيه الجيلى كلمة **الاتحاد** كان تحذيراً من الجيلي لمريده، من التلبيس الذى وقع فيه إبليس، فيقول الجيلي للمريد:

---

(١) النادرات ، بيت ٢٠٨.

(٢) يقرر الجيلي ، كما قرر الحلاج من قبل فى طاسين : الأزل والالتباس ؛ أن إبليس كان اسمه عزازيل ولكنه لما وقع فى الالتباس تغير عليه الاسم ، فسمى إبليساً .. (الإنسان الكامل ٣٨/٢).

فَلاَ تَكُ مَعْ إِبْلِيسَ فِي شِبْهِ سِيرَةٍ
وَدَعْ قَيْدَةَ الْعَقْلِيِّ فَالْعَقْلُ رَادِعُ(1)

وعلى ذلك، فإن دعوة الجيلى لمريده بالغوص في بحر الاتحـاد، هـي دعـوة ذوقية، يعنى الجيلى فيها بالاتحاد: إثبات شهود الصانع – بعين التحقيق – وعدم النظر إلى المظاهر بعين العقل، كما فعل إبليس . ثم على المريد أن ينزه الله تعالى عن المزج بالأغيار فى هذه المرتبة، فلا يعتقـد أن رؤيتـه للحـق هـى ذات رؤيتـه للمظاهر والأغيار، وإنما يدرك أن الحق عزّ وجلّ، تعالى عن الامتزاج بالأغيـار، وتفرّد بذاته عن ذواتها. فإذا وصل المريد لتلـك الدرجـة، وعـاين ذلـك المشـهد الإلهى، أدرك آنذاك أنه متطلّع ببصيرته إلى أنوار الوجود الإلهى، التى هى تجليات تتوالى كأمواج البحر .. أمـا المخلوقـات والمظـاهر، فليـس لهـا وجـود فـى هـذا المشهد، حتى يُعتقد بامتزاج الحق وإياها .

وبهذا المعنى ، يدعو الجيلى للغوص فى بحر هذا المشهد ، دون التفات إلى معنى من معانى الحلول والامتزاج؛ فقد تعالى الله عـن ذلـك علواً كبيراً، فهو شهود لا من حيث **المظاهر** .. ولكن من حيث **الظاهر** والباطن والأول والآخر، وذلك هو معنى ***الوحدة*** التى يقول بها الجيلى .

الوحـــدة

فى المعنى الشائع ، نجد الوحـدة **Unity** فـى مقـابل الكـثرة لأنهـا كـون الشيء بحيث لاينقسم ، والكثرة كونه بحيث ينقسم(2) . والوحـدة –فـى اللغـة– من التوحيد ؛ يُقال رجل متوحِّد : أى لايخـالط النـاس ، وتوحَّـد برأيـه : تفـرَّد به(3) .

---

(1) النادرات ، بيت ٢٠٧.

(2) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى (دار الكتاب اللبنانى ١٩٧١) ٢/ ٥٦٧.

(3) ابن منظور : لسان العرب ٣/ ٨٨٨.

وفي الاصطلاح، هناك نوعان من الوحدة. الأولى وحدة الوجود Pantheism بالمعنى الفلسفي، والأخرى تُعرف بوحدة الشهود. أما وحدة الوجود، فهو: *مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن الكون هو الله*[1]. ويذهب بعض المفسرين إلى أن تصور وحدة الوجود نشأ في المدرسة الإيلية، إذ أنهم ردوا الوجود إلى واحد؛ وكانت لدى طاليس Thales واكسنوفان Xanophanes بعض الأفكار عن الوحدة، فقد قال طاليس بأصل واحد للكون هو الماء. وكذلك عرض اكسنوفان لتلك النظرية في وحدة الوجود، حين انتقد هزيود Hesiod وهوميروس Homer فيما يتعلّق بالخلود والتشبيه الذي خلعاه على آلهة الأولمب. ولكن فكرة اكسنوفان الخاصة عن الألوهية، ما زالت مبهمة على الرغم مما ذهب إليه أرسطو، من أن اكسنوفان كانت لديه نظرية شمولية للكون، عندما ذهب إلى أن الواحد One هو الله God[2] .

إلا أن مذهب وحدة الوجود، قد ظهر بشكل واضح في العقيدة الفيدية؛ حيث تؤمن هذه العقيدة بأن براهما هو الحقيقة اللانهائية التي ليس من الممكن تعريفها[3] . وتتصوّر النصوص الفيدية عملية الخلق بهذا الشكل الذي جاء في هذه الأنشودة من الرج فيدا، حيث تقول إحدى الفقرات:

كان ظلام .. في أول مرة مختفياً في الظلام.

هذا الكُلُّ كان عماءً غير مميز

كل ما وُجِد آنذاك، هو الفضاء واللاشكل ..

وبالقوة العظمى الباعثة للحرارة

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص ٥٧٩.

(٢) Encyclopedia of Philosophy (New York - London, 1972) Vol.6 p.31. Art. Pantheism.

(٣) Abid, p.32.

وجُلِدت الوحدة [1] .

ويرى الدكتور الحينى، أن نظرية وحدة الوجـود إنمـا جـاءت فـى اليوبانيشادات[2] الهندوكية، فقد طوَّر الشراح المتـأخرون آراء المـدارس القديمـة، وألفوا منهـا مذهباً تاماً ومتناسقاً ظهر بشـكل واضـح فـى فلسـفة التعـدد Samkyya وفلسفة الوحدة Vedanta[3] .

... وإذا كان ما سبق هو مثال لما يمكن تسميته بوحـدة الوجـود الدينيـة، فإن أفكاراً أخرى نجدها عند ديدرو وهولباخ وبعـض الفلاسـفة الهيجليين، مما يمكن تسميته بوحدة الوجود الفلسفية ؛ حيث يغلـب علـى هـذه الأفكـار طـابعٌ مادى، فيذهب هؤلاء والفلاسفة إلى القول بأن العالم وحده هو الموجـود الحـق، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فـى العـالم[4] . وهكـذا تغلـب فكـرة المادة على هذه الفلسفات فلا تسلِّم بوجـود إلهـيٍّ متعالٍ، وتـرد كـل شـىء إلى المادة التى هى لديهم حية بذاتها وعنها تنشأ الكائنات جميعا وبذلـك تكـون وحدة الوجود لديهم، وحدة مادية Material Pantheism[5] ، تذكِّرنـا بـآراء الرواقيون.

ولم ينقطع الاعتقاد فى مذهب الوحدة، وما زالت عقول المفكريـن تـدور حول هذه النظرية حتى اليوم.. فها هو عبد الجبار الوائلى يعطينا، من العـراق،

---

(١) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان ، ص ١٠٤.

(٢) اليوبانيشادات هى شـروح علـى النصوص الفيدية الأربعـة التـى ذكرناهـا مـن قبل، ويقـول المفسرون: إن معنى كلمـة يوبانيشـاد Upanishad هـو الجلوس بقـرب أو الجلـوس مقـابلاً! وذلك يعنى عدم الاتصال المباشر بها .. وقد بقيت من هذه الشروح مائتان وخمسون يوبانيشادة تقريباً (فى العقائد والأديان، ص ١٠٦).

(٣) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان ، ص ١٠٨.

(٤) المعجم الفلسفى (د. جميل صليبا) ص ٥٧٩.

(٥) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية) ص ٢١٢.

فكرة، يحاول خلالها أن يضع نظرية فيما أسماه بوحدة الوجود العقلية.

ويورد الواثلي انتقادات شوبنهور لأصحاب مذهب وحدة الوجود ، كقوله : إن أصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مرادفاً آخر لاسم الكون فزادوا اللغة كلمة، ولم يزيدوا العقل تفسيراً، ولا الفلسفة مذهباً، ولا الدين عقيدة[1] .. ثم يعرض الواثلي فكرته هو عن (وحدة الوجود العقلية) فيقول بأن كل ما في الوجود عقول متفاوتة الدرجات ؛ ومن مجموعها يتكوّن العقل العام كما يتكون العقل الجزئي من مجموعة أفكاره العقلية، التي هي عقول بسيطة. ومعنى هذا أن الطبيعة تتكوّن من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات، والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية ثم يقول: *وعليه، فوحدة الوجود التي نعتنقها، تجعل من الوجود عقلاً شاملاً، يحتوي كل شيء ولا شيء يحتويه*[2] .

وبغض النظر عن سلامة تلك الفكرة التي يعتنقها الواثلي من الناحية الدينية، فإننا نرى : إنها مجرد رغبة ملحة في إقامة مذهب فلسفي، كان المؤلف قد حاول إرساء دعائمه على اكتشافات العلم ونتائجه.. وتلك النتائج، لاتفتأ يطرأ عليها التعديل ، وإثبات بطلان النتيجة الأولى بالنتيجة الثانية والثانية بالثالثة.. إلخ، وما بني على باطل فهو باطل.

على أي حال ، فإننا نجد شتى الصور من عقيدة الوحدة التي يمكن ردها إلى ثلاثة أشكال متميزة :

* وحدة الوجود الدينية، التي تظهر في العقائد الهندية القديمة ؛ والتي تعطي الفيدانتا مثالاً لها .

---

(١) عبد الجبار الواثلي : وحدة الوجود العقلية (منشورات عويدات ، بيروت -باريس ١٩٨٣) ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥، ١٧٨ .

* وحدة الوجود الفلسفية، التي يغلب عليها الطابع المادي، على النحو الذي نجده عند الرواقيين وعند كل من **ديدرو و هولباخ** حيث تكون المادة هي الأصل وهي الكل.

* وحدة الوجود التي سماها الوائلي **العقلية** والتي ترد الوجود إلى عقل واحد؛ وهي فكرة تتشابه مع بعض الأفكار الأخرى في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

أما الوحدة في المفهوم الصوفي، عند عبد الكريم الجيلي وغيره من الصوفية . فقد خصصنا الفصلين الثاني والثالث من هذا الباب للبحث في حقيقتها، وسوف نرى أنها ابتعدت عن هذه الأفكار والنظريات السابقة. وقامت على فكرة واحدة بسيطة، تقول بأن الله هو –كما تقول الآيات: الأول والآخر والظاهر والباطن. ثم نشأت من تلك الفكرة، نظرية صوفية في الشكل وفي المضمون ، حاول صوفية المسلمين خلالها، إثبات أن الله وحده هو الحق.. وما سواه باطل ووهم[1] .

وترجع تسمية **الوحدة** عند صوفية المسلمين بوحدة الوجود، إلى تقى الدين ابن تيمية المتوفى ٧٢٨ هجرية، فقد كان الرجل –بقدر ما نعلم– هو أول مَنْ أطلق هذه التسمية[2]. ثم ذكر ابن خلدون (المتوفى ٨٠٧ هجرية) في مقدمته مذهب **الوحدة المطلقة** الذي استدل عليه بكلام ابن دهقان، ورأى فيه

---

(١) لاحظ قول النبي ﷺ إن أصدق بيت قاله العرب : ألا كل شيء ما خلا الله باطل .. والعبارة النبوية ، هي الشطر الأول من بيت لبيد الذي يقول :

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ ... وَكُلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَـةَ زَائِـلُ

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (طبعة المنار) الجزء الأول، ص ١٧٦ .. وانظر أيضاً :

– وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، مقال للدكتور إبراهيم مدكور (بالكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي) ص ٢٦٩، ٢٧٠.

كلاماً : *غاية في السقوط*[1] .

وعموماً ، فسوف نطرح هذه التسميات جانباً، إلى أن نتعرَّف إلى تلك النظرية في (الوحدة) التي يمكن القول ابتداءً ، إنها ظهرت في الفكر الصوفي الإسلامي مع القرن السادس الهجري، وهي بذلك تدخل ضمن نطاق فكر الحقبة المعرفية التي امتدت من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجري، وفكانت المعرفة الصوفية في تلك الحقبة تمثل **الحكمة المتعالية** التي ارتفعت بالإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل، والتي لم تر في الوجود غير الحكيم الخبير.

---

(١) ابن خلدون : المقدمة (طبعة الأزهر) ص ٣٩٦.

الفَصلُ الثَاني

الوِحدَة عِندَ الجيلي

تظهر فكـرة (الوحـدة) بوضـوح فـى معظـم مؤلَّفـات الجيلـى، وإن كـان الرجل لايستخدم هذه الكلمة فى العادة .. وتبدو لنا فكرة الجيلى عـن الوحـدة فى أول مؤلفاته **الكهف والرقيم** حيث يشير إليها بإشـارات ذوقيـة قائمـة على أساس من الرمزية الخاصة بأهل الطريق، فيذكر فى هذا الكتاب، الذى ألفه على طريقة علماء الحرف : أن **النقطة** هى إشارة ذوقية إلى ذات الله[1] .

ثم يقرر الجيلى أن من الحروف **ما تكون النقطة فوقـه** وذلـك مقـام : مـا رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ! ومن الحروف **ما تكون نقطته تحته** وهذا مقام: ما رأيت شيئاً ، إلا ورأيت الله بعده .. ومن الحـروف ، مـا تكـون النقطـة فـى وسطه، كالنقطة البيضـاء فى وسط الميـم .. وهذا عند الجيلى محـل : *ما رأيـت شيئـاً إلا ورأيت الله فيه* .

ثم يختم الجيلى كتابه بجملة أشعار، ألَّفها على طريقة أهل التحقيق، مشيراً فيها إلى **الوحدة** إشارة مباشرة. فيقول فى مطلع إحدى القصائد :

مَا ثَمَّ غَيْرُ سُعَادٍ فِي النَّقَا أَحَـدٌ

هِيَ الـمَـوَارِدُ حَقّـاً وَهْيِ مَنْ يَرِدُ[2]

ثم يعود الجيلى ليبسط هذه الفكرة على صفحات مؤلفاته، فيعبر عنها نثراً وشعراً، تصريحاً وتلويحـاً .. وكـأن تلـك الفكـرة، الشـغل الشـاغل للـرجل فـى تأليفـه. وهكـذا ، قـامت لديـه نظريـة متكاملـة الأركـان، انطلاقـاً مـن الفكـرة

---

(١) الجيلى : الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٧ .. وقد ذكر الجيلى ذلك من بعد، فـى واحـد مـن أجزاء مؤلفه الكبير حقيقة الحقائق جاعلاً هذا الجزء بعنوان : كتاب النقطة !

(٢) الجيلى : الكهف والرقيم، ورقة ٨.

البسيطة – التي ذكرناها في نهاية الفصل السابق– والتي لاترى في الوجود غير الله. فالله عند الجيلي هو الوجود الحقّ .. وسؤالنا : وما بال الوجود الخلقي؟[1]

الوجود الحقّي والوجود الخلْقي

يقول عبد الكريم الجيلي: إن الوجود لم يعرفه إلا رجلان ؛ رجل شهد العالم مظهراً، والحق تعالى باطن فيه. ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهراً والعالم هو الظاهر فيه.. وعلى كلا الوجهين، فما في الوجود إلا حقٌّ وخَلْق[2] .

وبهذا المعنى السابق، فالمشاهد لا يرى تحقيقاً إلا الحق بالخلق، أو الخلق بالحق. ولكن ذلك –عند الجيلي– يكون على سبيل الإجمال؛ أما على التفصيل، فللوجود جميعه عند الجيلي مراتب أربعون، تبدأ من الذات الإلهية، وتنتهي عند الإنسان.

وكان الجيلي قد أشار إشارةً سريعةً في **الكهف والرقيم** إلى أن مراتب الوجود **أربعون** ثم عاد في مؤلّفه المتأخر **مراتب الوجود** إلى تلك المراتب الأربعين، فتناولها بالتفصيل، مشيراً إلى أن أمور الوجود إنما تنقسم وتتفرع حتى تكاد تخرج عن الإدراك والإحصاء ، ولكنها جميعاً محصورة تحت هذه المراتب (الأنطولوجية) الأربعين[3] :

(١) الذات

(٢) الأحدية

(٣) الواحدية

(٤) الألوهية

---

(١) المرجع السابق، ورقة ٣٤.

(٢) الجيلي : حقيقة الحقائق، ص ٦٠.

(٣) الجيلي : مراتب الوجود ص ١٢ .. وقد عرض الجيلي هذه المراتب في قصيدة النادرات العينية (من البيت ٢٨٦ وحتى البيت رقم ٣٠٠).

(٥) الرحمانية

(٦) الربوبية

(٧) المالكية

(٨) الأسماء والصفات النفسية

(٩) حضرة الأسماء الجلالية

(١٠) حضرة الأسماء الجمالية

(١١) حضرة الأسماء الفعلية

(١٢) الإمكان

(١٣) العقل الأول

(١٤) اللوح المحفوظ

(١٥) العرش

(١٦) الكرسي

(١٧) عالم الأرواح العلوية

(١٨) الطبيعة المجردة

(١٩) الهيولى

(٢٠) الهباء

(٢١) الجوهر الفرد

(٢٢) المركبات

(٢٣) الفلك الأطلسي

(٢٤) فلك الجوزاء

(٢٥) الفلك المكوكب

(٢٦) سماء زحل

(٢٧) سماء المشترى

(٢٨) سماء بهرام

(٢٩) سماء الشمس

(٣٠) سماء الزهرة

(٣١) سماء عطارد

(٣٢) سماء القمر

(٣٣) الفلك الأثير : النار

(٣٤) الفلك المأثور: الهواء

(٣٥) الفلك المستأثر : الماء

(٣٦) الفلك المثائر : التراب

(٣٧) المعادن

(٣٨) النبات

(٣٩) الحيوان

(٤٠) الإنسان .. وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى.

والمرتبة الأولى من مراتب **الوجود** الواردة هنا ، هى مرتبة **الذات الإلهية**، التى هى مجهولة الغيب .. ومن هنا فقد : *انقطعت الإشارة قبل الوصول إلى حرمها.*

ويرى الجيلى أن المرتبة الثانية عشر من مراتب الوجود، وهى مرتبة عالم **الإمكان** تنتهى عندها آخر التنزلات الحقية. وبذلك يكون عالم الإمكان مرتبة **وسطى** بين مراتب الوجود الحقى التى يبدأ بالذات، ومراتب الوجود الخلقى الذى ينتهى بالإنسان .. بعبارة أخرى، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق

والخلق، وبرزخ[1] بين الوجود الحقيقى والوجود المجازى[2] .

وهذا الترتيب الذى يقرره الجيلى، يجعلنا نؤكد أن الرجل كان يفرق – على طريقته– بين الحق والخلق، أو بين الظاهر والمظاهر. إلا أن للجيلى (عند المشاهدة) قولاً آخر فى هذه المراتب الوجودية !

ينظر الجيلى بعين المشاهدة إلى مراتب الوجود الخلْقى، فيرى أنها ليست سوى وجود مجازى، لا حقيقة له عند أهل المشاهدة والتحقيق .. ويضرب الجيلى مثلاً لذلك فى قصيدة النادرات عندما يقول :

وَمَا الخَلْقُ فِى التِّمْثَالِ إِلاَّ كَثَلْجَـةٍ
وَأَنْتَ بِهَا المَاءُ الَّـذِى هُـوَ نَابِـعُ[3]

وهنا، نرى أن الجيلى ينسب للوجود الخلْقى وجوداً معاراً من وجود الحق .. فهو وجود من حيث النسبة والإضافة .. أما بحكم الحقيقة، فليس (الثلج) إلا (الماء) النابع فيه . ولكن ذلك مشروط عند الجيلى بذوبان الثلج، أى بالنظر إليه بعين الجمع . ويضرب الجيلى مثلاً آخر فى نفس القصيدة فيقول:

كَـذَا الخَـلْـقُ فَافْهَمْ إِنَّهُ مُتَوَهَّـمٌ
وَهَذَا كَقِشْرٍ كَىْ يَصِلْ مُخَـادِعُ[4]

---

(١) البرزخ : هو الحائل بين الشيئين، وهو –كما يقول الجرجانى – الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح، أعنى الدنيا والآخرة (التعريفات ص ٤٥) ويأخذ القاشانى نفس التعريف (اصطلاحات الصوفية ص ٣٦، ٣٧) وكذلك بالنسبة إلى البرزخ الجامع الذى هو : *الحضرة الواحدية ، والتعيُّن الأول ، الذى هو أصل البرازخ كلها، ولهذا يسمى البرزخ الأول الجامع* .

(٢) يقترب كلام الجيلى عن عالم الإمكان، من كلام شيخ الإشراق عن عالم المثل المعلقة الذى يتوسَّط عالم الأنوار والعالم الظلمانى ، أو بين عالم العقول وعالم النفس ؛ وهو عالم الخيال (انظر: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٤، ٢٢٦) .

(٣) النادرات العينية ، بيت ١٦٤.

(٤) النادرات ٤٧٣.

وهكذا لا يرى الجيلي في الوجود سوى مراتب للوجود الحقي؛ أما الوجود الخلقي فهو قشرٌ على اللب، فعين أهل الظاهر ترى تعُّدداً في المظاهر، وبصيرة أهل التحقيق لاتشاهد غير مراتب حقية. فالوهم يصوِّر المظاهر والتحقق يكون مع الظاهر الباطن في المظاهر .. وفي هذه الدرجة - التي تتلوها درجات أخرى من المشاهدة - يقول الجيلي شعراً :

مَا فِي الوُجُودِ سِوَى مَراتبِ أَرْبَعٍ
هِيَ عَيْنُهَا المَوْجُودُ بِارْتِقَاءِ

ذَاتٌ وَأَوْصَافٌ وَأَسْمَاءٌ لَهَا
وَالرابِعُ الأَفْعَالُ ذَاتُ بَقَاءِ[1]

وحتى ذلك المشهد، فالجيلي لم يصل بعد إلى مشهد الوحدة، إنما هو فقط يدرك معنىً صوفياً خاصاً للألوهية.. تُختصر معه مراتب الوجود الأربعين إلى مراتب أربعة للذات الإلهية .

الألوهية عند الجيلي

في قصيدة النادرات، وبعد أن انتهى الجيلي من الكلام عن المحبة بالمفهوم الصوفي .. التي هي آخر طور من أطوار العلم، وأول طور من أطوار المعرفة؛ يقول:

عَلَى عِلْمِيَ مَعْنَاكَ ضِدَّانِ جُمِّعَا
وَيَا لَهْفِي ضِدَّانِ كَيْفَ التَّجَامُعُ[2]

يرى الجيلي، بنظرة المتجرد، أن الألوهية جامعة بين الأضداد، فهي حَقٌّ وخلق ! وذلك من حيث أن الألوهية، هي مظهر الأسماء والصفات كلها، بحكم

---

(١) حقيقة الحقائق ص ٧.

(٢) النادرات ١٠١.

ما يستحقه كل واحد منها، فيظهر فيها : المنعم والمنتقم والهادى والمضل .. وغير ذلك! وعلى ذلك، فالألوهية عند الجيلى تشتمل بمجلاهـا ، أحكام جميع المجالى الحقية فهى بهذا المعنى مجلى: *إعطاء كل ذى حق حقه*(1) .

ومن ناحية أخرى، يرى الجيلى أن الله تعالى، قد جعل لاسم الخلق محلاً من ذاته: *كما رسم لاسم الحق حكماً من ذاته*(2). فجمعت ألوهيته بذلك، بين الحق والخلق من حيث أن الخلق هو صفة الخالق، كما أن الخلق هو مظهر الحق - عزّ وجلّ - ومُظهِره(3) . وبهذا المعنى، يذهب الجيلى بعيداً، فيقول فى عبارة عليها أثر رعونةٍ ، إن : *الألوهية جمعت بين الحق والخلق، بل جمعت بين ذل العابد وعز المعبود* !! وكان أفضل من ذلك، تصويره لنفس المعنى الذوقى، حين أشار فى النادرات، فقال مخاطباً ربه :

وَلَكِنَّهـــا أَحْكَـــامُ رُتْبَتِكَ اقْتَضَـتْ
أُلُوهِيَّةً لِلضِّـــدِّ فِيهَـــا التَّجَـامُعُ(4)

وعموماً، فالجيلى لايرى غير الله - الذى هو عنده اسم لمرتبة الألوهية(5) - فى جميع المراتب الحقية والخلقية فهو الموجود على الحقيقة، الذى أحاطت ألوهيته بكل المراتب، وجمعت كل المظاهر الحقية والخلقية على عمومها. فأحاط فلك الألوهية بالقديم والحادث، والحق والخلق؛ بل أحاطت الألوهية عند الجيلى بالوجود والعدم، فى وحدة لا يخرج منها شئٌ من حقائق الوجود ومظاهره.. إذ

---

(1) الإنسان الكامل ١/ ٢٧.

(2) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢.

(3) يظهر هنا التأثير القوى للأثر الذى يعتد به الصوفية : كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق، فبه عرفونى .

(4) النادرات ١٦٢.

(5) الإنسان الكامل ٢٣/١ .. ويقول الجيلى فى هذا الموضع : والله هو اسمٌ لرب هذه المرتبة الألوهية ولايكون ذلك إلا للذات واجب الوجود، تعالى وتقدَّس .

تلاشت هذه المظاهر في واحد هو الله من حيث افتقارها إلى الواحد ووجودهما به، ومن حيث أن وجودها نسبةٌ وإضافة، ولذلك كان الله فى هذا المشهد - كما تقول النادرات : *عنهن ساطع*[1] .. ومن ذلك كله، يخرج الجيلي إلى نفي الكثرة الموهومة ، وإثبات وحدة الواحد :

وَاجْزِمْ وَقُلْ إِنَّ الوُجُودَ جَمِيعَهُ
لِلْوَاحِدِيَّةِ مَظْهَرُ الإِجْلاءِ

وَالوَاحِدُ القَهَّارُ قَامَ بِوَحْدَةٍ
فِي كَثْرَةِ الْتَعْدَادِ وَالظَّهْرَاءِ[2]

ويؤكد الجيلي على أن هذا التحقُّق، لايكون بطريق العقل، ولايدرك بالفكر .. ولكن تلك المعرفة حصّلتْ عنده (ذوقاً محضاً) بعطيه التجلّي الإلهي المعروف بالتجلي العام الذي هو : موضع حوزة الكمّل من أهل الله.

ويقرر الجيلي في **المناظر الإلهية** أن الوحدة : منظرٌ إلهي وتجلٌّ، قَلَّ أن يدركه للمخلوق - وليس فيه راحة بوجه من الوجوه - وفي هذا **المشهد** يُسلِب الحقُّ تعالى العبدَ من حُلل الدعاوى الكاذبة الخادعة، المشعرة بوجود موجود سواه عز وجل، فيرى السالك أن أنوار الحق قد تجلت في الموجودات بغير حلول ولا شبه نقص، بل بحكم **الوحدة الإلهية** التي هو عليها منذ كان.. وقد وجدنا ذلك -يقول الجيلي- ذوقاً عياناً، وحقاً وحقيقة : *فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر*[3] .

---

(١) النادرات ١٦٧.. والإشارة هنا إلى الموجودات كلها.

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٦.

(٣) المناظر الإلهية ص ٣٤ .. يردِّد الجيلي في نفس المعنى، شعراً، في قصيدة النادرات (بيت١١٧):

وَلا تَطْلُبَنْ فِيهِ الدَّلِيلَ فَإِنَّهُ وَرَاءَ كِتَابِ العَقْلِ تِلْكَ الوَقَائِعُ

وقد أشار الجيلي في قصيدة النادرات، إلى أن تلك الحقائق إنما هـي قائمـة على أساس من الآيات القرآنية :

فَقَدْ خَلَقَ الأَرْضِينَ بِـالحقِّ وَ السَّـمَا
كَذَا جَاءَ فِـي القُرْآنِ إِذْ أَنْـتَ سَـامِعُ
وَمَـا الحـقُّ إِلاَّ اللهُ لاَ شَيْءَ غَيْـرُه
فَشُمَّ شَـذَاهُ فَهُوَ في الخَلْقِ ضَايِـعُ[1]

ويقول الجيلي في الإنسان الكامل أنه لايضـع شيئاً فـي كتابـه، إلا وهـو مؤيَّدٌ بالكتاب والسنة؛ ويطلب من الناظر إلى مؤلفاته، أن يـتريَّث عنـد مطالعـة هذه الحقائق، فإذا لاح للناظر شيءٌ مخالف للكتاب والسنة، فليتوقف هذا المطالع عن الاعتقاد في ذلك، وعن العمل به، إلى أن يفتح الله عليه بتلك الحقـائق؛ ثـم يحصل له الشاهد على ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه[2]. ويؤكد الجيلـي أنّ كل علم لايؤيِّده الكتاب والسنة، فهو ضلالة.

والحقيقة، فإن التأويل الصوفـي أو الإدراك الذوقـي لمعاني القرآن، كـان دوماً عنصراً أساسياً في بناء النظرية الصوفية فـي تلـك الحقبـة . فـالجيلي لايفتـأ يورد ، متأولاً، بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى الوحدة الإلهية، مثل :

﴿هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ﴾[3]

﴿فأَيْنَما تُوَلوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ..﴾[4]

---

(١) النادرات ١٨٢، ١٨٣...والإشارة في الأبيات إلى قوله تعالى ، في سورة الروم، الآية الثامنة ﴿مَا خَلَقَ اللهُ السَّماواتِ والأرضَ ومَا بَيْنَهُمَا إلاّ بِالحقِّ ..﴾

(٢) يقول الجيلي: إن فائدة التسليم وترك الإنكار، هو خوف حرمان للمطالع -أو المريد- من معرفة تلك الحقائق؛ فإن من أنكر شيئاً من علوم الصوفيـة حـرم الوصول إليـه (انظر تفصيل الجيلي للوجوه التي يرد عليها العلم في : الإنسان الكامل ١/٥، ٦.

(٣) سورة الحديد ، الآية الثالثة .

﴿ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾[1]

﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾[2]

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[3]

ومن ناحية أخرى، فإن النظرية فى تلك الحقبة، تصبح أداةً تفسيرية للأبيات والنصوص القرآنية. فالجيلي يتناول قوله تعالى فى الآية الكريمة ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ..﴾ فيقول في ذلك متأولاً، وطبقاً لفكرته في الوحدة : *ما كان يمكنك يا محمد ﷺ -ويجوز أن يكون الخطاب لكل مستمع- أن تؤلف بإنفاق ما في الأرض جميعاً بين قلوبهم، ولكن الحق تعالى بكماله وقوته، ألف بين أجسامهم وذواتهم وصفاتهم .. ألف بين طائفة بصفاته، وألف بين طائفة بأفعاله. بل ألف بين الجميع بذاته وجميع صفاته*[4] .

وأخيراً فالجيلي يقرر أن العالم خيال[5] أو هو صور لوجه واحد تنوّعت أساريره فى مرآة ، حتى بدا ذلك الوجه متنوعاً، فالتنوع هنا، هو التجليات

---

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥.

(١) سورة الأحقاف ، الآية الثالثة.

(٢) سورة الحجر ، آية ٢٩.

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٣.

(٤) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٣.

(٥) يصور الجيلي هذه الحقيقة في الإنسان الكامل وفي النادرات العينية نثراً وشعراً، فلا يفتأ يذكر أن الوجود ما هو إلا خيال ، وليس من حقيقة إلا الله .. انظر مثلاً قوله فى الإنسان الكامل (٢/٢٥) حيث يقول :

إنَّ الخيالَ حقيقةُ رُوحِ العالَمِ ... هُوَ أصلُ تِلكَ وأصلُ ابنِ الآدَمِ

لَيسَ الوُجُودُ سِوَى خَيَالٍ عِندَ مَنْ ... يَدري الخَيالَ بِقَدْرِهِ المتَعاظِمِ

الإلهية في مظاهر الوجود بضرب من التجلي الذاتي. هذا عن الصور المتنوعة التي تظهر في مرايا الوجود، أما عن حقيقة ذلك، فليس سوى وجه الله الذي :

أينما تولوا فثمّة وجهه الكريم.

وليس المراد -طبقاً لفكرة الجيلي عن الوحدة والألوهية- من العالم، إلا ظهور الأسماء الإلهية، ومعرفتها بآثارها. وليس المراد من ظهورها ومعرفتها إلا ذات الله تعالى. فالحق سبحانه وتعالى هو المتجلِّي في مظاهر أسمائه وصفاته؛ وأسماؤه وصفاته، تجليات في الوجود، أي ظهور في المخلوقات. فرجع إليه تعالى، الوجود المنسوب إلى المخلوق، وكذا الوجود المنسوب إليه، فله الوجود جميعه .. وهذا ، عند الجيلي[1] : *حقيقة التوحيد*.

التوحيد

التوحيد عند الجيلي أمرٌ عظيم، لا يحظى بحقيقته إلا الكُمّل من الأولياء ، أو ما يدعوهم الجيلي بالأفراد من الرجال[2] .. فما هو التوحيد الذي يقصد الجيلي إليه ؟

يقول الجيلي: إن العالَم استوى في الوجود بالله ، كما بينّا ، وافترق الناس في معرفة وجودهم؛ فاستوت طائفة منهم في معرفة أنهم موجودون، وافترقوا في معرفة موجدهم. واستوت طائفة منهم في معرفة موجدهم، وافترقوا في معرفة الإيمان به وبرسله. واستوت طائفة منهم في الإيمان به وبرسله، وافترقوا في العمل بمقتضى ما جاءت به الرسل. واستوت طائفة منهم في العمل بذلك المقتضى، وافترقوا في معرفة ما خوطبوا من حقيقة التوحيد الوارد على ألسنة الرسل. واستوت طائفة منهم في تلك المعرفة، وافترقوا في

---

(١) حقيقة الحقائق ، ص ٥٠.

(٢) الجيلي : حقيقة اليقين وزلفة التمكين (مخطوط الإسكندرية رقم ٧٧١١ح / تصوف) الورقة الأولى.

تمييزها. واستوت طائفة منهم في تمييزها، وافترقوا في قبولها. واستوت طائفة منهم في القبول، وافترقوا في الشهود[1] .. ثم يختتم الجيلي **حقيقة اليقين** بأنه – على الحقيقة – لا عارف بالله غيره. وعلى هذا النحو، كان كل واحد من تلك الطوائف ميسراً لما خلق له، فهم جميعاً عابدون لله، بمقتضى قوله تعالى ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2] ولكن اختلفت عباداتهم ، لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات.

ويرى الجيلي أن العالم ، وهو المرآة التي ظهرت فيها الأسماء الإلهية، كان لابد من ظهور الهداية والضلال فيه؛ فالله تعالى يهدي من يشاء ، ويضل من يشاء، كما تقول الآيات الكريمة. وعلى ذلك، فإن من أسمائه : الهادي، كذلك، فمن أسمائه : المضل !

قال تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[3] .. ويتأول الجيلي الآية فيقول: يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصيلة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، ليعبده مَنْ اتبع الرسل من حيث اسمه **الهادي** وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه **المضل** .. فاختلف الناس ، وافترقت الملل، وظهرت النحل وذهبت كل طائفةٍ إلى ما عَلِمتْه أنه صواب[4] .

وبهذا المفهوم السابق، يدرك الجيلي المعنى الذوقي لقوله تعالى ﴿وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[5] فكل ما في الوجود عابدٌ لله يسبِّح له، ولكن لانفقه تسبيحه لأن من تسبيح العالمين ما يكون في الطاعة، ومن التسبيح ما يسمى معصيةً وضلالاً.. ولكن في الأول وفي الآخر، فالكل غارق في تجلياته[6] .

---

(١) المرجع السابق، ورقة ٧.

(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦.

(٣) سورة البقرة، آية ٢١٣.

(٤) الإنسان الكامل، ٢/ ٧٥.

(٥) سورة الإسراء ، آية ٤٤.

(٦) يقول الجيلي: إن الله إذا أراد أن يعذِّب العاصين والكفّار، على معصيتهم وكفرهم بعذاب الآخرة؛ أوجد للعبد في ذلك العذاب لذةً غريزية يعشَّق بها جسدُ المعذَّب العذابَ .. فلا –

وهكذا كانت عبادة جميع العُبّاد لله تعالى، حتى عبدة النار وعبدة الكواكب.. لكن هؤلاء عبدوا على صورة واحدة من تجلياته، أو بعبارة أخرى، عبدوا الله على التقييد. ومنْ عبد الله على التقيد بمظهر ومحدث ، فهو - عند الجيلي- مشرك.. أما الموحِّد فهو مَنْ عَبد الله على الإطلاق[1] .

ولايرى الجيلي موحِّدين إلا المحمَّديين ، فإنهم عبدوا الله من غير تقييد، ومن حيث الإطلاق ، فقد عبد المحمديون الله من حيث الجميع، ثم تنزّهت عباداتهم عن تعلُّقها بوجهٍ دون وجه، فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته، ولهذا فازوا بدرجة القرب.. لذلك ، فعندما يتناول الجيلي قوله تعالى لموسى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[2] يقول الجيلي إن إله يعني إله حقيقي لامجازي، من حيث أن المعبودات جميعاً مظاهر لألوهيته، وأما قوله ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ فالمقصود به: فاعبدني يا موسى في كل مظاهري.. ومن هنا قالت النادرات:

وَأَطْلِقْ عِنَانَ الحَقِّ فِي كُلِّ مَا تَرَى
فَتِلْكَ تَجَلِّيَاتُ مَنْ هُوَ صَانِعُ[3]

وهكذا لم يصح التوحيد - بالمعنى الذي قصد إليه الجيلي- إلا للمسلمين، فهم أهل التوحيد ، والعارفون منهم: أهلُ حقيقة التوحيد[4] .. وما عدا هؤلاء

- يصحُّ منه الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعاذة به من هذا العذاب ! فيبقى العبد في العذاب، ما دامت تلك اللذة موجودة له. فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أفقده تلك اللذة، فيضطر إلى الالتجاء لله، وطلب الرحمة ، وهو -تعالى- من شأنه أن يجيب المضطر إذا دعاه، وإذ يصح من العبد الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به .. يعينه الحق من ذلك (الإنسان الكامل ٢/ ٨٧) وتعد تلك القضية من أخطر قضايا التصوف التي وردت عند عبد الكريم الجيلي.

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٧٩.

(٢) سورة طه، آية ١٤.

(٣) النادرات ١٨١.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٨٣.

فكلهم مشركون ، لأنهم عبدوا الله على التقييد، وليس على الإطلاق.

وأهل حقيقة التوحيد هم أهل القرب الإلهي، وهم المحققون الذين بنى الله أساس هذا الوجود عليهم، وأدار على أنفاسهم أفلاك العوالم .. وهم محل نظر الحق من العالم، بل هم محل ظهور الحق تعالى، بإظهار آثار أسمائه وصفاته فيهم وعليهم. أما جملة أهل الإسلام ، فهم على سبع مراتب: المرتبة الأولى (الإسلام) والمرتبة الثانية (الإيمان) والمرتبة الثالثة (الإصلاح) والمرتبة الرابعة (الإحسان) والمرتبة الخامسة (الشهادة) والمرتبة السادسة (الصديقية) والمرتبة السابعة (القربة).. وما بعد هذه المرتبة إلا (النبوة) وقد انسدّ بابها بمحمد ﷺ[1] :

نَبِيٌّ لَهُ فَوْقَ الْمَكَانِ مَكَانَةٌ . وَمِنْ عَيْنِهِ لِلنَّاهِلِينَ مَنَابِعُ

* * *

تلك هي نظرية الوحدة في المفهوم الصوفي، كما صورها عبد الكريم الجيلي.. وقد حاولنا عرض النظرية دون إقحام أي عنصر تفسيري، بل تركنا الجيلي يعبر عن النظرية من خلال أذواقه هو. دون أن نقع – من ناحية أخرى– في عملية الأسر اللفظي، التي غالباً ما نجد أنفسنا منقادين إليها حين نتعرض لعرض آراء شخصية متميزة مثل شخصية الجيلي.

وتبقى نقطةٌ أخيرة : في أي جانب من جوانب الوحدة يمكن أن نضع تلك النظرية الصوفية؟

للوهلة الأولى ، يبدو لنا الفارق كبيراً بين نظرية الوحدة في المفهوم الصوفي الإسلامي ، كما ظهرت عند الجيلي، وبين نظرية الوحدة في مذهب الفيدانتا الهندي .. فقد ارتبطت فكرة الوحدة في التراث الفيدي بمفهوم للألوهية

---

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ٢/ ٨٤.

قائم على التعددية الإلهية التى تجعل من ثالوث (براهما - فشنو- شيفا) عنواناً لمرتبة الإله ، الذى يعبده الهندى الورع فى تثليث بمجموعة المبجل[1] ، هذا على حين قامت نظرية الوحدة عند صوفية الإسلام على فكرة بسيطة كل البساطة، مستمدة من أصل قرآني سليم، تقول ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾

ودون الدخول فى تفاصيل وعلاقة الأفكار الرئيسية لنظرية الوحدة عند الصوفية، وأفكار الفيدانتا.. نقول - كما قررنا بصدد نظرية الإنسان الكامل من قبل - بأن الفكرة لاتنشأ منفردة، بل فى ارتباط بعالم من الأفكار الأخرى التى تسبح فى المجال المعرفى للحقبة التى تنتسب إليها النظرية. ومن هنا فالنظرية الإسلامية فى الوحدة، كما تجلت فى آثار الجيلى، لا توضع جنباً إلى جنب مع نظرية الوحدة الفيدية .. ولاتدخل ضمن نفس التصنيف.

وكذلك فقد اختلفت نظرية الوحدة عند الصوفية، عن نظرية الوحدة التى قال بها الرواقيون، والتى دعا إليها ديدرو و هولباخ . فنظرية هؤلاء الماديين تقول بأن الكون مادة؛ والصوفية المسلمون يرونه تجليات إلهية.. وخيال.

ولما كان العقل طريق الفلسفة، والذوق طريق الصوفية؛ فقد اختلفت نظرية الوحدة فى التصوف الإسلامى، عن نظرية الوحدة الفلسفية بالشكل الذى جاءت به عند كثير من الفلاسفة (من أمثال اسبينوزا) فقد حاول هؤلاء الفلاسفة إقامة نظرية فلسفية مفسرة للكون، وعلاقته بالوجود الإلهى.. إلخ، هذا فى حين تقوم الوحدة عند الصوفية على أساس من المشاهدة التى ترى الله وحده .. ولذا ، لايمكن القول بأن النظرية الصوفية فى الوحدة، يمكن أن توضع جنباً مع تلك النظريات الفلسفية - من أمثال نظرية الوائلى فى وحدة الوجود العقلية -لاختلاف المنهج والغاية فى كلا الاتجاهين.

---

(١) فلسفة الهند فى سيرة يوحى، ص ٥١٨.

فأية تسمية يمكن أن نطلقها على تلك النظرية الصوفية في الوحدة ، كما ظهرت عند الجيلي؟ .. لننظر أولاً في التسميات السابقة :

* كانت تسمية ابن تيمية للفكرة الصوفية بنظرية **وحدة الوجود** غير موفقة إلى حد كبير. فقد رأينا الجيلي ينفي (الوجود الخلقي) في مشهد **الوحدة** ولايثبت غيراً لله. وعلى ذلك، لايصح القول بأن الصوفي يجعل من **الوجود** وحدة ، فهو يرى في ذلك الوجود الخَلْقي **خيال** .. ومن ثم ، ينظر إلى الحق فلا يرى غيره.

* كذلك، فقد كانت تسمية **الوحدة المطلقة** التي أطلقها ابن خلدون، واستدل عليها من كلام ابن دهقان، تسمية غير ذات معنى بالنسبة لموضوع الوحدة كما رأيناها عند الجيلي. إذ لم يقل الجيلي بوجود قوى في الموجودات التي تتضمن بعضها بعضاً، بل قال الرجل: إنه بنسبة الموجودات إلى الموحد، لايبقى غير **الوحدة**. ومن هنا فليست القضية قضية **وحدة** بين الموجودات، بالمعنى الذي فهمه ابن خلدون. سواءً كانت تلك الوحدة، مُطلقة أم غير مُطلقة.

* وكان مؤيدو التصوف الإسلامي، قد أطلقوا على تلك الوحدة، نظراً لارتباطها بالمشاهدة ، اسم **وحدة الشهود** .. ولاندرى هل ذلك يعني وحدة مشاهدة الصوفية للحقائق، أم يعني ذلك **الوحدة** التي يراها الصوفي حال الشهود. وعلى المعنى الأول، فإن ذلك يقتضي أن يكون كل الصوفية على قدم واحدة .. وهذا بعيد . وبالمعنى الثاني، فلماذا يطلق على فكرة الوحدة بالذات اسم **الشهود** ولماذا يقال عنها إنها شهودية، في حين أن كل حقائق التصوف عبارة عن شهود وكشف!

ومن هنا ، نقول بأن مسميات الوحدة الصوفية - قياساً على ما رأيناه عند الجيلي - كانت غير دقيقة إلى حد كبير[1] .. ولم نجد لتلك التسميات وجهاً، كي نصف بها (الوحدة) التي قال بها الصوفية، ومنهم عبد الكريم الجيلي، على النحو الذي استعرضناه.

.. ولما كان الصوفي المسلم، عبد الكريم الجيلي، قد بدأ كلامه عن الوحدة من مشاهداته لأنوار الله المتجلية في كل الأشياء، وانتهى بكلامه في الوحدة إلى نفي الأغيار عن الله في ذلك المشهد ...ولما كان الرجل لا يرى غير الله وتجلياته ، فسوف ندعو فكرته باسم :

الوحدة الإلهية .

---

(١) لم يستخدم الجيلي أياً من تلك المسميات الخاصة بنظرية الوحدة.

الفَصلُ الثالِث

الوحـــدَة الإلهِيّة بين الجيلى والصّوفية

رأينا فى الفصل السابق، كيف عالج الجيلى موضوع الوحدة. وفى هذا الفصل، نستعرض موضوع الوحدة عند غيره من الصوفية، لنرى ما إذا كان الجيلى قد تفرّد بالقول بالوحدة، أم أنها كانت - كما كانت نظرية الإنسان الكامل - موضوعاً من الموضوعات للمهمة التى شغلت صوفية هذه المرحلة على اختلاف شخصياتهم .

ولعل من أكبر الشخصيات التى عبّرت مؤلّفاتهم عن موضوعات الفكر الصوفى فى تلك الحقبة ، هو الشيخ الأكبر : محى الدين بن عربى. ومن هنا، سوف نبدأ بعرض آراء الشيخ الأكبر ، ثم نعرض لما ذهب إليه الشاعر الصوفى عمر بن الفارض، وأيضاً ، ما قرره ابن سبعين فى هذا الصدد.

ونود فى البدء أن نشير إلى أن كلمة وحدة الوجود لم تَرِدْ عند ابن عربى، مثلما لم ترد هذه الكلمة -كما ذكرنا من قبل - عند الجيلى.

ابن عربى

يرى ابن عربى ، أن الحقيقة الإلهية تتعالى أن تُشهد بالعين[1] . ولذلك فقد جعل الله الموجودات مرآة تتجلى فيها أسماؤه تعالى وصفاته، وبذلك يظهر الكنز المخفى الذى أُشير إليه فى الخبر[2] .

وعلى هذا ، فالخلق عند ابن عربى صورة -أو مثال- الحق، وما الوجود عند ابن عربى إلا : حق وخلق.

---

(١) ابن عربى : المنازلات (مخطوطة للمعهد الأحمدى بطنطا رقم ٦٥٨/ ع) الورقة الأولى

(٢) الحديث القدسى : كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق.. فبه عرفونى.

(أ) الحق والخلق

ينظر ابن عربي في (المظاهر الخَلْقية) التي تبدو للعين، فلا يشاهد إلا الحق تعالى متجلياً في تلك المظاهر.. ويحاول أن يعرف الحق، فلا يتعرَّف عليه إلا في مظاهر الخلق. وهنا يشعر ابن عربي بأن الحق تعالى في الخلق ويشهد الحق – من ناحية أخرى– أنه غير هذا الخلق.. فيعبر ابن عربي عن ذلك في أبياته المشهورة، إذ يقول :

فَالحَقُّ خَلْقٌ بِهَذَا الوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا
وَلَيْسَ خَلْقاً بِهَذَا الوَجْهِ فَاذَّكِرُوا
مَنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لَمْ تُخْذَلْ بَصِيرَتُهُ
وَلَيْسَ يَدْرِيهِ إِلاَّ مَنْ لَهُ بَصَرُ
جَمْعٌ وَفَرْقٌ فَإِنَّ العَيْنَ وَاحِدَةٌ
وَهِيَ الكَثِيرَةُ لاَ تُبْقِي وَلاَ تَذَرُ(١)

وتتجلَّى في هذه الأبيات ، بعض معاني الوحدة التي قصد إليها ابن عربي. وأول هذه المعاني أن الحق هو الخلق باعتبار أن الخلق مرايا مختلفة تعكس حقيقة واحدة، من حيث تجلي هذه الحقيقة في تلك المرايا . هذا بوجه، وبوجه آخر ، فالحق غير الخلق بمقتضى التنزيه الواجب لله تعالى ؛ وهنا يعترف ابن عربي بأنه : *ما ثَمَّ إلا حيرةٌ لتفرُّق النظر*(٢) .

والمعنى الثاني المتجلي في الأبيات، هو أن تلك المشاهدة، لا يعرف حقيقتها إلا مَنْ كان له بصرٌ وبصيرة، يعني مَنْ كان ينظر بعين المشاهدة التي ينظر بها ابن عربي .. وإلا ، فالواجب على غير هذا المشاهد أن يفرق أما صاحب البصر والبصيرة فإنه في الجمع.

---

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

والمعنى الثالث في الأبيات، وهو معنى ذوقيٌّ عالٍ : إن الذات الإلهية واحدةٌ وكثيرةٌ في آن واحد .. واحدةٌ من حيث الأحدية، وكثيرة من حيث تجليها في المظاهر المتنوعة للمشاهد؛ أما المحقِّق - عند ابن عربي - فلا يرى ثمة غير :

فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ الحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ
فَمَا ثَمَّ مَوْصُولٌ وَمَا ثَمَّ بَائِنُ
بِذَا جَاءَ بُرْهَانُ العَيَانِ فَمَا أَرَى
بِعَيْنِيَ إِلاَّ عَيْنَهُ إِذْ أُعَايِنُ(1)

ومشهد الوحدة لا يعاينه إلا خلاصة الخاصة. ولذلك، فهذه الأمور من **العيان الصوفي** لاتصح لكل أحد. فهي عقيدة **خلاصة الخاصة** التي ذكر ابن عربي في الفتوحات أنه ؛ لم يفردها على التعيين لما فيها من الغموض ، ولكنه ذكرها متفرقة في أبواب فتوحاته المكية(2) .

فإذا نظرنا في **فصوص الحكم** الذي يُعدُّ واحداً من أهم كتب ابن عربي الصوفية بل من أهم الكتب الصوفية في تلك الحقبة على الإطلاق؛ ألفينا ابن عربي يتناول موضوعات الوحدة والحق والخلق بأسلوب رمزي دقيق ، جَرَّ الكثيرين إلى الخطأ في فهم عباراته.

يقرر ابن عربي في الفصوص أنه : ما ثَمَّ إلا حقيقةٌ واحدة، تقبل النسب والإضافات ، التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية. وتعطى هذه الحقيقة، لكل اسم يظهر في الوجود، حقيقته التي تميزه عن غيره، والتي يقوم بها ذلك الاسم. وليس في الحضرة الإلهية شيءٌ مكرَّرٌ، لتنوُّع تجليات الله تعالى في أسمائه وصفاته. وعلى ذلك، فما في أحدٍ من الله شيء -كما ادعى الحلولية- حتى

---

(1) المرجع السابق، ص ٩٣.

(2) الفتوحات المكية، السفر الأول، فقرة ٣٢٠.

يكون له الوجوب، ومن أين يصح عليه اسم الغير إذا اقتضى الوجود .. ولكن هذه الحقيقة – كما يقول ابن عربي – لايعلمها إلا العلماء بالله[1] .

ويقف ابن عربي في مشهد قوله تعالى ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾[2] فلا يرى ثمة غير الله، فالحق تعالى هو وحده الموجود؛ وما سواه، فصُوَرٌ بنسبةٍ وإضافة. فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن : *وهو عين ما ظهر وما بطن، ليس في الوجود من يراه غيره وليس في الوجود شيء باطن عنه، فهو الظاهر لنفسه، والباطن عن نفسه، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات*[2]. فإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الخلق .. وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك ! ولكن بالجملة :

فَـلاَ تَنْظُـرُ العَيْـنُ إِلاَّ إِلَيْـهِ
وَلاَ يَقَـعُ الحُكْـمُ إِلاَّ عَلَيْـهِ
فَنَحْـنُ لَهُ وَبِـهِ وَفِـي يَدَيْـهِ
وَفِـي كُـلِّ حَـالٍ فَإِنَّا لَـدَيْـهِ[3]

وهكذا يعرف ابن عربي معنى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[4] ووجه الشيء: حقيقته ! فالله – على الحقيقة – حقيقة كل الأشياء .. فإذا كان الأمر كذلك ؛ فما هي حقيقة العالم عند ابن عربي ؟

(ب) العالَم

العوالم عند ابن عربي – كما ذكرنا من قبل[5] – أربعة : عالم البقاء، عالم

---

(١) فصوص الحكم، ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) سورة الحديد ، آية ٣.

(٢) فصوص الحكم ، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥.

(٥) انظر ما سبق، ص ٩٩.

الفناء، عالم البقاء والفناء، ثم عالم النسب[1] .. إلا أن هذا التقسيم محله الخيال؛ فالوهم يخلق لكل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا -عند ابن عربي- هو الأمر العام[2] .

ويرى ابن عربي في أن العالم -وهو ما يقال عنه سوى الحق- بالنسبة إلى الحق تعالى، كالظلِّ للشخص .. فالعالم ظل لله، ومحل ظهور هذا الظل الإلهي هو أعيان الممكنات، فعليها امتد هذا الظل ، وهذه الأعيان معدومة؛ فإن اتصفت بالثبوت، فهي لاتتصف بالوجود الذاتي ، فكل شيء هالك إلا وجهه.

وقد أوجد الله العالم ، عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا، والظاهر بشهادتنا . فوصف الله نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء، فيخافه ويرجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجد الإنسان على هيبةٍ وأنس.. وهكذا جميع ما يُنسب إليه تعالى ، ويُسمى به[3] .

وعلى هذا فليس للعالم وجودٌ أصليٌّ عند ابن عربي، بل وجودٌ إضافيٌّ ملحقٌ بوجوده تعالى. ولولا سريان الحق في الموجودات، ما كان لهذا العالم وجود.. ومن هنا، كان الافتقار من العَالَم إلى الحق في وجوده. وفي ذلك يقول ابن عربي:

فَالكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا الكُلُّ مُسْتَغْنِ
هَذَا هُوَ الحَقُّ قَدْ قُلْنَاهُ لاَ نَكْنِي
فَإِنْ ذَكَرْتُ غَنِيّاً لاَ افْتِقَارَ بِهِ
فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي بِقَوْلِنَا نَعْنِي[4]

---

(١) الفتوحات ، السفر الثاني، فقرة ٣٣١.

(٢) فصوص الحكم، ص ٨٨.

(٣) فصوص الحكم، ص ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٦.

وعلى ذلك، فما في الكون إلا ما دلت عليه **الأحدية** وما في الخيال إلا ما دلت عليه **الكثرة**. فمن وقف مع الكثرة، كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم؛ ومن وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين[1] .

وكان لتفرقة ابن عربي بين الله والعالَم على هذا النحو، وقْعٌ طيب لدى تقي الدين **ابن تيمية** الذي -رغم انتقاده للصوفية- ذهب إلى أن ابن عربي هو: أقرب القائلين بـ (وحدة الوجود) إلى الإسلام، وأحسن منهم كلاماً ! وذلك من أجل ما لاحظه ابن تيمية من أن ابن عربي يفرق بين الظاهر والمظاهر[2] .

.. فإذا كان العالم والموجودات عند ابن عربي وهْمٌ، وخيالٌ، وظِلٌّ للحق سبحانه وتعالى . فما هي حقيقة الألوهية عنده، وكيف نظر ابن عربي -محقِّقاً- إلى الله؟

(جـ) الله

الله عند ابن عربي هو **الموجود** ولا موجود على الحقيقة سواه، وما ثَمَّ غيره تعالى، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق ؛ يقول ابن عربي في الفتوحات:

وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله. ونحن إن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به ..[3]

ومسمى **الله** عند ابن عربي، أَحَدِيٌّ بالذات، كُلٌّ بالأسماء[4] . من حيث وحدة الذات الإلهية في ذاتها من جهة، وتعدُّدها في مظاهر الخلق من جهة

---

(١) فصوص الحكم، ص ١٠٤.

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (طبعة دار المنار ١٣٤٩هـ) الجزء الأول ص ١٧٦.

(٣) الفتوحات المكية ، السفر الثاني، فقرة ٩٠.

(٤) فصوص الحكم، ص ٩٠.

أخرى، ولكن **الأحدية** تبقى دائماً فى وحدة لاتقبل التبعيض، وليس لأحدٍ فيهـا قدمٌ.

أما حقيقة **الألوهية** التى يراها ابن عربى ، فهى أمرٌ خاصٌ بهؤلاء الأوليـاء الذين يسميهم خلاصة الخاصة .. وهم خصوص الخصوص من أهل الله، الذيـن صانوا قلوبهم كى لا يدخلها غير الله -وما ثم غـير - وحفظوا أسرارهم عن التعلق بكون من الأكوان سواه. ويقـول ابن عربى: *هؤلاء الأولياء ليس لهـم جلوس إلا مع الله، ولاحديث إلا مع الله.. ما لهم معـروف سـواه، ولا مشـهود إلا إياه*[1] . ومن هنا، لم يشهد هـؤلاء غير الله؛ فمـا رأوا فـى المشاهدة شـىء سواه.

وهكذا تقوم **الوحدة الإلهية** عند ابن عربى، على دعامة الكشف الصوفـى والتجريد. فالله يظهر لأوليائه، حال شـهودهم، فـى كـل المظـاهر.. فيضمحـل آنذاك وجود الممكنات، ويرجع إليه -تعالى- الأمر كله.

ومن هنا يقول ابن عربى إن الله سبحانه وتعالى، هو، لا غـيره. وإن كـل ما ندركه، فهو وجوده الحَقّىُّ فى أعيان الممكنات التى هى له كـالظل ؛ فالعـالم ما له فـى هـذا المشـهد وجـودٌ حقيقىٌّ، بـل وجـودٌ متوهَّـم، وهـذا هـو معنى الخيال[2].

ولما كان ابن عربى يرى الله فى كل الأشياء، ويشهده فى كـل المشـاهد، فقد اعتقد صـاحب الفتوحات، كُلَّ اعتقادات الخلائـق فـى الإلـه .. وقـال بيتـه الشعرى المشهور :

عَقَـدَ الخَلائِقُ فِي الإلـهِ عَقَائِـداً
وَأنَـا اعْتَقَـدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث ، فقرة ١٣٠.

(٢) فصوص الحكم، ص ١٣٠.

ويؤكد الشيخ الأكبر في مواضع عديدة، أن هذا العلم من قبيل الكشف الذوقي، وليس نظراً عقلياً بوجه من الوجوه. وهو يرى ضرورة كتم هذه المكاشفات التي أُغلق بابها عن عامة الناس.. ويستشهد ابن عربي على ذلك، بما فعله أبو هريرة فيما ذكره البخاري، حين قال : حملت عن النبي ﷺ جرابين؛ فأما الأول فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقُطع مني هذا البلعوم ! وكذلك قول ابن عباس في قوله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[1] لو ذكرت تفسيره لرجمتموني أو لقلتم أني كافر[2] .. وكذلك يستشهد ابن عربي بما أثر عن عليّ بن أبي طالب -كرم الله وجهه- حين كان يضرب بيده إلى صدره ويقول : ها هنا لعلومٌ جمة ! وقول النبي ﷺ : *ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في صدره*[3] .

* * *

فإذا كانت هذه، هي **الوحدة الإلهية** عند ابن عربي، فإن ما ذهب إليه الجيلي من بعد؛ إنما يطابق الأصل والفرع فيها. فقد ذهب الرجلين إلى تقرير

---

(١) سورة الطلاق آية ١٢.

(٢) أياً ما كان من صحة ما أثر عن ابن عباس، ومن استخدامه لكلمة: كافر؛ فإن لتلك الكلمة عدة وجوه يمكن أن تحمل عليها :

- الكافر بخلاف المؤمن؛ وهو المشهور.
- الكافر وهو المقيم المختبي.
- الكافر من غطى الشيء، فقد كفره؛ ومنه سُمّي الزراع بالكفار لأنهم يكفرون الحب بالتراب؛ وجمعها كفار وكفرة. وفي القرآن الكريم ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ..﴾ (سورة الحديد : آية ٢٠) وإلى جانب هذا المعنى توجد عدة معان لكلمة الكافر (انظر، لسان العرب لابن منظور - مادة: كفر/ وأيضاً : تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، ص ٥٤) ولا ندري على أي معنى قصد بها ابن عباس، إن صح نسبة القول إليه.

(٣) المنازلات (مخطوط) الورقة الثانية .

حقيقة واحدة في الوجود هي الله الذى نظرا إليه ، وتعلقا بتجليات جلاله وجماله وكماله في الأكوان .. فرجعا بالأمر إليه، ولم يشاهدا في التحقيق سواه.

وفى نفس الحقبة، عاش صوفى آخر كان إنتاجه موقوفاً على قصائد من الشعر الصوفي:

ابن الفارض

يعتبر أبو حفص عمر بن أبي الحسن ، الملقّب بابن الفارض[1]، من كبار صوفية الإسلام الذين عبروا عن النظرية الصوفية بأسلوب شعرى. وقد وُلد بالقاهرة سنة ٥٨٦ هجرية، وتوفى بها فى يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأول سنة ٦٣٢ هجرية[2].

وعلى ذلك، فابن الفارض ينتسب إلى نفس الحقبة التى نعنى بها، وقد عبّرت قصائده عن مواجيد الصوفية وأحوالهم، كما حفلت قصيدتيه: **التائية الكبرى** و **الخمرية** بالكثير من الأفكار الصوفية التى ظهرت فى الحقبة التى عاش فيها[3].

وفى التائية الكبرى .. يدخل ابن الفارض إلى النظرية الصوفية فى الوحدة الإلهية، مدخلاً ذوقياً يقوم على فكرة **الجمال الإلهى** المتبدى فى سائر المخلوقات، فيقول :

وَصَرّحْ بِإطْلاَقِ الجَمَالِ وَلاَ تَقُلْ
بِتَقْيِيدِهِ مَيْلاً لِزُخْرُفِ زِينَةِ[4]

---

(١) سمى بذلك ؛ لأن أبيه كان يثبت فروض النساء على الرجال.

(٢) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢.

(٣) تُعدّ هاتان القصيدتان من أروع قصائد الشعر الصوفى الإسلامى وأكثرها تعبيراً عن التصوف الإسلامى.

(٤) ابن الفارض : الديوان (دار صادر) ص ٦٩.

ومن هذا المعنى السابق، ينطلق ابن الفارض إلى أُفق المشاهدة ، فهو ينظر في الموجودات فيرى فيها ظلالاً للجمال الإلهي. وإذا كان الصوفية يعتبرون الجمال هو أصل الحسن وأن الحسن الظاهر في الأشياء، هو صورة الجمال الإلهي؛ فإن ابن الفارض يرى في كل حسن، مظهراً لجمالٍ واحدٍ هو الذي نادى بإطلاقه في البيت السابق؛ ومن هنا يقول في البيت الذي يتلوه مباشرة:

فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا

مُعَارٌ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ(١)

ويضع ابن الفارض هنا كلمة العارية ليشير إلى أن كل المظاهر الجمالية، إنما هي على سبيل التبعية والنسبة إلى جمال الذات الإلهية، وليست هذه الموجودات بحاويةٍ للحسن عن طريق الأصالة؛ بل بحكم إعارة الحق إياها، تجلياً من تجليات جماله الأزلي الظاهر في صور الأكوان . وبذلك يكون الجمال الإلهي هو أصل تيك وتلك من مظاهر الحسن التي نراها.

ثم ينتقل ابن الفارض إلى تجلٍّ آخر، يرى فيه الذات متجلّيةً في سائر الأشياء، وذلك من حيث تجلي الجمال والجلال معاً؛ فيقول :

جَلَتْ فِي تَجَلِّيهَا الوُجُودَ لِنَاظِرِي

فَفِي كُلِّ مَرْئِيٍّ أَرَاهَا بِرُؤْيَةِ(٢)

وبذلك يكون ابن الفارض قد تحقّق بمشهدٍ من مشاهد الوحدة الإلهية التي ترى الذات في كل المظاهر التي تتجلى فيها. ولكن ذلك كان عند ابن الفارض مقترناً بحال الشهود الذي عاين فيه هذا المشهد، وإلا ما كان يقول :

وَطَاحَ وُجُودِي فِي شُهُودِي وَبِنْتُ عَنْ

وُجُودِ شُهُودِي مَاحِياً غَيْرَ مُثْبِتِ(٣)

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق ص ٦٧.

ومثلما قال ابن عربي بالحيرة : لتفرُّق النظر . وقال الجيلي من بعده إن الوحدة منظر إلهي : *ليس فيه راحة بوجه من الوجوه* وإن هـذا المشهد. موضع *حيرة الكمّل من أهل الله* .. قال ابن الفارض باللبس[1] في ذلك المشهد لا لتباس الحقيقة الأزلية عند النظر إلى الحادثات :

وأَسْتارُ لَبْسِ الحِسِّ لَمّا كَشَفْتُها
وَكانَتْ لَها أَسْرارُ حُكْمِيَ أَرْخَتِ
رَفَعْتُ حِجابَ النَّفْسِ عَنْها بِكَشْفِيَ
النِّقابَ فَكانَتْ عَنْ سُؤالِي مُجيبَتي[2]

يتعدى ابن الفارض في الأبيات مرحلة اللبس الذي يلتبس فيه العوام؛ ويتخطاه إلى ما يدعوه برفع حجاب النفس، وآنذاك؛ تنتفي علة الالتباس الذي يؤدي إليه النظر إلى المظاهر. وتبقى حقيقة الشهود ، الساطعة أنواره في قلب العارف المتحقق، فتجيب الذات طلبه وسؤاله.

ولما كان ابن الفارض شاعراً، فقد وقعت بعض أبياته مواقع قلَّ أن يتجنبها الشعراء ، فقام الرجل يرمي سهام شعره وهو في سكرٍ .. فأشوت !

يستخدم ابن الفارض كلمة الحلول:

مَتى حِلْتُ عَنْ قَوْلِي أَنا هِيَ أَوْ أَقُلْ
وَحاشا لِمِثْلِي إِنَّها فِيَّ حَلَّتِ[3]

---

(١) اعتبر الدكتور محمد مصطفى حلمي كلمة اللبس بمعنى اللباس وقرأ الكلمة بالكسر، فكانت لديه تعني لبس الذات الإلهية في الموجودات ! ومن هنا قارن بين هذا المعنى وبين الحلول عند الحلاج .

ونرى أن الكلمة إنما استخدمت بالمعنى الذي أشرنا إليه في المتن؛ وأن صحتها بفتح اللام وليس كسرها.

(٢) ابن الفارض الديوان ، ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق ص ٧٣.

ويستخدم كلمة الاتحاد :

وَشَفْعُ وُجُودِي فِي شُهُودِي ظَلَّ فِي
اتّحَادِيَ وِتْراً فِي تَيَقُّظِ غَفْوَتِي[1]

.. وما كان لرجل عاش فى تلك الحقبة، أن تطيش كلماته على هذا النحو. وكان يمكن أن يشير إلى معناه بقول آخر، غير ذلك الموهم باعتقاد مخالف للأصول. وعموماً، فقد حاول النابلسي، كعادته ، أن ينفى عنه تلك الاتهامات. كما حاول الدكتور. محمد مصطفى حلمى -بكلماته الذوقية الرقيقة- أن ينفى عن ابن الفارض ذلك؛ من حيث كون الرجل عاشقاً للذات الإلهية.

* * *

وإذا كان ابن عربى قد عُرف بقوله بمذهب (وحدة الوجود) والتى رأينا أنها تسمية غير دقيقة .. فقد حاول أنصار عمر ابن الفارض أن يجعلوا من وحدته (وحدة شهود) بمعنى أنه عاشق فنى فى جمال الذات الإلهية وعاش حياته متغنياً بلوعة عشقه فى حال الفناء.

ومع ذلك، فطبقاً لتطابق ما ذهب إليه الجيلى، وابن عربى من قبله.. ثم ما ذهب إليه ابن الفارض. فإننا نرى أن ابن الفارض، إنما عبَّر عن **الوحدة الإلهية** على طريقته، وبالشكل الذى استطاعه كشاعر صوفى. والحقيقة، فلا داعى لإطلاق **الشهود** على قول ابن الفارض بالوحدة. فكل الأفكار الصوفية التى صاغها ابن الفارض شعراً والتى قيل: إن الفتوحات شرحٌ لإحدى قصائده الشعرية؛ إنما هى حقائق شهودية .. فما الداعى لأن تنفرد **الوحدة** بصفة **الشهود** فالقطب والقطبية عند ابن الفارض، حقيقة أعطتها المشاهدة . والحب عنده، دينٌ أعطاه الشهود .. وكذلك الوحدة.

---

(١) المرجع السابق ص ٨٨ - وانظر أيضاً ، ص ٧١، ٧٥ (فيما يتعلق بالتائية الكبرى وحدها)

فإذا كانت التسميات ، لمسمى واحد ، قد اختلفت من صوفي لآخر، فسُميت الوحدة عند ابن عربي: وجودية. وسُميت عند ابن الفارض: شهودية.. فإن صوفياً آخر، عُرف مذهبه باسم الوحدة : المطلقة.

ابن سبعين

تعرضنا فيما سبق للصوفي الأندلسي عبد الحق ابن سبعين، وعرضنا لفكرته عن المحقق أو المقرب؛ وقد مرَّ علينا أن ابن سبعين يرى في المحقق هو: مَنْ أَسْقَطَ الكَثْرَةَ مِنَ الوُجُودِ . وذلك عند ابن سبعين، من خواص التحقيق وأهمّ مقوماته.

والوحدة عند ابن سبعين هي موضوع التحقيق، والمتحقّق بالوحدة عنده هو المقرب (المحقق) الذي يوجّه ابن سبعين مريده إلى ضرورة الاقتداء به[1]. ويستخدم ابن سبعين تسميات عديدة ليُشير إلى الوحدة، منها : الوحدة .. الوحدة المطلقة .. الكل .. الإحاطة .. الإحاطة الحقيقية .. إحاطة الإحاطات.. إلخ[2] .

وفي مؤلّفات ابن سبعين، يستفيض في الكلام عن المراتب الكلية والجزئية، وعن ترتيب تلك المراتب الوجودية. إلا أنه لايثبت على بيان واحد لهذه المراتب، ولا يستقر على التسميات التي يعطيها لكل مرتبة، فهو يثبت في مؤلف أمراً، ثم يثبت غيره في مؤلف آخر[3] ولكن يمكن القول إن الوجود

---

(١) يقول ابن سبعين للمريد : *وأنت إذا خاطبت نفسك ونظرت إلى الحقيقة من حيث هي؛ فكن مع المقرب. وإذا جادلت فكن مع الفيلسوف. وإذا أعطيت الإقناع ودفعت الخصم عن نفسك ، فكن مع الصوفية . وإذا غلطت وخاطبت الجاهل، فكن مع الأشعرية . وإذا شرعت في التخلق العملي، فكن فقيهاً..* (بد العارف، ص ١٧٢).

(٢) ابن سبعين : بد العارف، ص ١١٢.

(٣) د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢٠٨.

إجمالاً، عند ابن سبعين : إما **وجود مطلق** هو وجود الله تعالى، أو **وجود مقيد** هو وجود الحادث – ويشير إليه ابن سبعين بقوله : أنا وأنت – ثم هناك **الوجود المقدَّر** وهو وجود ما لم يقع بعد .

وتقوم فكرة **الوحدة الإلهية** عند ابن سبعين ، من اعتبار أن (الوجود الإلهي المطلق) هو وحده الوجود الحقيقي، وغيره من مراتب الموجودات، لاَ حِقٌ بهذا الوجود، محوطٌ به .. من حيث أن الذات الإلهية هي **دائرة** الوجود التي تحيط بكل الدوائر، وهي التي تتعلَّق الموجودات بها تعلُّق المعلول بالعلة، فترجع أشكالُ ومراتبُ الوجود، بذلك، إلى وجودٍ واحد .. هو : الوجود المطلق[1] .

ويضرب ابن سبعين مثلاً لذلك في **الإحاطة** فيقول إن الموجودات ترجع إلى الذات المحيطة بالكل، التي هي مثل مغناطيس، والموجودات كالحديد. والنسبة الجامعة بينهما ، هي **هوية** الوجود، والذي فَرَّقَ بينهما هو: وَهْمُ الموجود.

وهكذا يقول ابن سبعين باقتران التعدُّد ، بالوهم . ويرى أن **الموجودات** إنما هي وجودٌ خاص من حيث وَهْمِ الواهم .. أما من حيث الحقيقة التي يشهدها المحقق، فلا وجود إلا للذات الإلهية التي احتوت الكل، وأحاطت بالجميع .. والجميع محله الوهم. وهذا ، ما كان ابن عربي وابن الفارض والجيلي قد ذهبوا إليه أيضاً؛ فقد مَرَّ علينا ، كيف نظر الجيلي إلى مراتب الوجود على أنها مراتب موهومة ومحلها الوهم والخيال . وقال ابن عربي مِنْ قَبْل، إن الله هو الموجود على الحقيقة، وما سواه وهم وخيال . كما قال ابن الفارض بذلك في تائيته، حين جاء بكلمة **اللبس** ليشير إلى أن وجود الحادثات، مرجعه إلى الالتباس الوهمي الذي يقع فيه كُلُّ مَنْ لم يتحقق.

---

(١) ابن سبعين : الإحاطة ، ص ١٩.

وينفي ابن سبعين بشدة ، كما فعل معاصروه، اعتقادَ الحلول والاتحاد عن مذهبه في الوحدة.. وإلا فكيف يمكن أن تكون وحدة بمعنى ما ثَمَّ غير ثم يُقال بحلول واتحاد ؟ وكلاهما يستلزم حقيقتين أو شيئين يتحدان أو يحل أحدهما بالآخر. ولذلك نفى ابن سبعين الاتحاد ، كما قال بأن جحيم الحلول هو خاطرٌ فاسدٌ من خواطر النفس، قريب من خاطر الشيطان[1] .

ويؤكد ابن سبعين على أن هذه الحقيقة الوجودية المطلقة التي ليس فيها غير الواحد والوحدة التي هو عليها منذ كان ، ليست من قبيل النظر العقلي وإنما تحصل مشاهدةً وذوقاً، ومَنْ أراد أن يتحقَّق بها ، وينالها، فعليه أن: *يتصرف بالجملة إلى الله العليم، بل إليه هو، أعني القديم الحكيم، وتحيله على التوجه والذكر، لا على التعليم والفكر*[2] ويؤكد ابن سبعين أيضاً على أن الوحدة والإحاطة ، هي من معاني قوله تعالى ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3] وأنه : *لا وَهْمَ إلا الوهم، ولا إله إلا الله.. هكذا كان ، وهكذا هو*[4] . وتلك هي الحقيقة التي لاتُفقد ولاتُفتقد ، وهذه هي المعاني التي يشير إليها ابن سبعين في مؤلفاته ، بكلمات يرى أنها : كنزٌ من *كنوز الجنة، بل هي ذات الرضوان والمنة*.

ثم يُمعن ابن سبعين في القول بالوحدة الإلهية ، فيرتقي عن ما أسماه بالوحدة المطلقة، إلى ما يدعوه بالوحدة النقية الخالصة .. حيث تتجرد الوحدة من كل شيء، حتى أنها – الوحدة النقية الخالصة– تكاد تعرى لنقائها وخلاصها، وتتجرَّد لدقتها ؛ عن الوحدة ذاتها .. من حيث أنها تُنكر كل النسب والإضافات، ومن حيث انقطاع الإشارة إليها.

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٢) الإحاطة ، ص ٩.

(٣) سورة يس ، آية ٨٣.

(٤) الإحاطة، ص ٢٣.

ويدلّل ابن سبعين على الوحدة – التى هى الفكرة المركزية فى مؤلّفاتـه – بالآيات القرآنية التى يتناولها علـى محمـل التـأويل. والتـأويل ، كمـا يقـول ابـن سبعين : فى شريعة الإسلام ، حُكْمٌ من أحكامها ، وواحدٌ فيها. وحَدُّ التـأويل: صرفُ الكلام عن ظاهره إلى وجـه يحتمله ، وحَـدُّه أيضـاً : مـا احتمـل أمريـن أحدهما أقـوى مـن الآخـر[1] .. وهـو يستند إلى بعض الأحـاديث النبويـة – الصحيح منها وغير الصحيح – استناداً خاصـاً. إلى جـانب الاستشـهاد ببعض المأثورات عن السابقين مثل : *العجز عن درك الإدراك ، إدراك*[2] . ويبـيت لبيـد المشهور، الذى يقول الشطر الأول منه :

ألاَ كُلُّ شَيْءٍ مَـا خَـلاَ اللهَ بَـاطِـلُ

وإلى جـانب ذلـك كلـه، فـابن سـبعين يشـير دومـاً إلى مـا يفيـد أن هـذه الحقائق، حصلت عنده بطريق الذوق والمشاهدة. وأنهـا : الحقـائق التـى رامـت إفادتها الهدايةُ النبوية[3] .. ومن هنا، فإنه يرى أنه:

لاغناء فى قول الفلاسفة وآرائهم، ولاخير فى الأشـاعرة ومذاهبهـم، ولا حاصل فى الفقهاء ورسومهم، ولامفيد فى صوفية التلوين وشطحاتهم . فليس للمحقق إلا علم التحقيق، ولاحاجـة لـه بـالصورة، ولامنفعـة فـى التوحيـد[4] ،

---

(١) بد العارف، ص ١٨٣.

(٢) العبارةُ صدرُ بيت شعرى ، مشهور ، ينسب إلى أبى بكر الصديق، رضى الله عنه، يقول :

الْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكُ   وَالْوَقْفُ فِي طُرُقِ الأَخْيَارِ إِشْرَاكُ

(٣) بد العارف، ص ٢٩.

(٤) يرى ابن سبعين أن اعتقاد المحقق بـالتوحيد هـو اعتقـاد خـاص، يتفـق مـع فكـرة الإحاطة أو الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة. وهو توحيد لايصح معه توحيد غيره، بل –كما يقول ابن سبعين – يكفر به من لايعلمه.. وهذا التوحيد عنـد ابـن سـبعين مقدمـة لقضيـة ، مقدمتهـا الأخرى: رفض البراهين العقلية، وحدها الأوسـط: خير الأمور. والأصغر: الوقـار ، والأكـبر: التفريد .. والنتيجة: الغبطة .. والقياس : الاستنارة (الإحاطة ، ص ٣).

ولا تحير في الفيض، ولا سعادة في الحلول، ولافائدة في الاتحاد، ولاشوق إلى مقام .. ولا نظر للمحقق إلا إلى الإحاطة[1] .

* * *

وعلى هذا النحو، عبَّرت كتابات ابن سبعين عن **الوحدة الإلهية** وهو، وإن أوْغل في الرموز عند التعبير عنها، وأكْثر من الإشارات الدقيقة في تلويحه بها، إلا أن ذلك في النهاية لم يخرج به عن تلك النظرية الصوفية في الوحدة الإلهية، وتفاصيلها التي عرضنا لها عند الجيلي أولاً، ثم عند ابن عربي، وابن الفارض من بعده . والوحدة عند ابن سبعين، واحدةٌ من الصور التي عبَّرت كتابات الصوفية -في الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى التاسع الهجريين- عنها، وكانت تقوم لديهم على دعامة الكشف الصوفي .. فهي مؤيدة به؛ ومستندة إلى تأويلٍ خاص للآيات القرآنية، وإلى تناولٍ ذوقي للأحاديث النبوية الشريفة.

وإذا كانت هذه، هي فكرة ابن سبعين عن الوحدة، والتي يبدو تطابقها مع أفكار ابن عربي وابن الفارض والجيلي ؛ فإن ذلك في النهاية ما ندعوه بالوحدة الإلهية عند صوفية الإسلام، وهي النظرية القائمة على فكرة واحدة بسيطة مستمدة من حقيقة واحدة، هي أنه : **ما ثم غير الله**.

وإذا كان رجال التصوف الإسلامي قد عبَّروا في تلك الحقبة عن هذه النظرية في ثوب **فلسفي** فإن ذلك يرجع إلى أن الفلسفة كانت عنصراً من عناصر تشكيل ثقافة الحقبة التي انتسب إليها هؤلاء الرجال، والتي كانت مؤلَّفاتهم شهادةً على ثقافتهم التي ظهرت من خلال بعض النظريات الصوفية، ومن بينها نظرية الوحدة الإلهية.

---

(١) الإحاطة ، ص ٥.

وفوق ذلك، فالوحدة وليدة فرط إيمان، وثمرة كشف إلهي؛ تجلى الله به على عبادة الذين أخلصوا .. وخلصوا إليه، فلم يشغلهم سواه؛ فلم يروا في الوجود سواه، فلم يثبتوا وجوداً إلا إليه.

وفي حقبةٍ تالية ، ستكون نظرية الوحدة موضوعاً يسيل مداد أقلام الشُّرَّاح حوله، بعدما كانت النظرية قد عُرفت بوحدة الوجود .. فقام أهل الظاهر بالهجوم عليها، وحاول الصوفية في تلك المرحلة التالية أن يتكلموا فيها، فكان كلامهم احترازاً لأقوال السابقين عليهم. وخلّف الهجوم على النظرية، والدفاع عنها، قائمة طويلة من المؤلفات التي تدور حول وحدة الوجود وهي مؤلفات معظمها مخطوطاً[1] .

وإذا أردنا الإشارة إلى الوحدة الإلهية في التصوف الإسلامي، بعد تلك الحقبة التي عنينا برجالها في هذا الباب، كان عبد الغني النابلسي مثلاً لذلك؛ فقد جاء الرجل ليؤكد كلام السابقين في الوحدة، ويترك عدة مؤلفات في ذلك ولاجديد في معظمها، إلا إصراره البالغ، بل المبالغ فيه، على الوحدة لايصح القول بها إلا في حال المشاهدة، وأن هذه الوحدة اعتقادٌ خاص بالخاصة لايصلح لأن يكون اعتقاد العامة الذين لاقدم لهم في أرض تلك الحقائق، فعلى الخاصه التحقق بها قبل ادعائها، وعلى العامة اجتناب القول بها لأنها تدق عن أفهامهم[2] .. وذلك ما تحدث عنه في أبياته المشهورة التي يقول فيها :

لاتَقُلْ وِحْدَةَ الوُجُودِ إذَا لَمْ
تَفْنَ عَنْ كُلِّ كَائِنٍ مَوْجُودِ

---

(١) منها رسالة في وحدة الوجود لعبد الرحمن جامي .. رسالة في وحدة الوجود للسيدوري .. المورد العذب المورود لذوي الورود في كشف معنى وحدة الوجود ، لمصطفى البكري (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ١٦٧/ تصوف) .. إلخ .

(٢) انظر رسالة النابلسي في وحدة الوجود ، التي نشرها د. بدوي (في: شطحات الصوفية) تحت عنوان المسلك الجلي في حكم شطح الولي.

ثُمَّ تَفْنَى ذَوْقاً بِتَحْقِيقِ حَقٍّ
عَنْكَ حَتَّى عَنِ الفَنَى المَقْصُودِ

وَيَصِيرُ الوُجُودُ عَنْكَ خَفِيّاً
لَسْتَ تَدْرِي مِنْهُ سِوَى فَرْطِ جُودِ

وَإِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ فَاحْذَرْ
مِنْ تَلَابِيسِ عَقْلِكَ المَعْقُودِ

وَاجْتَنِبْ وَحْدَةَ الوُجُودِ وَدَعْهَا
لِرِجَالٍ قَامُوا بِحِفْظِ العُهُودِ

خاتمة

وبعد ،

فقد كان هذا البحث رحلةً ذوقية مع النظريات الصوفية التي عاشت في الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجرى، كما كان ثمرة صحبةٍ روحية لرجال التصوف الإسلامي في تلك الحقبة، ممن نسميهم: الصوفية الكبار.

وأثناء الرحلة، تعرفنا على الصوفي المسلم **عبد الكريم الجيلي** في سياحاته التي لم تنقطع .. ولم نعرف له داراً، فقد سكن الرحل كل الديار ؛ ولم يتشغل عن سبيل التحقيق ، فجاءت أفكاره بالدقيق من علوم أهل الطريق الروحي.. فلمّا جَانَبَ الجيلي جَنَابَ الأجانب عن طريق الأخيار والأولياء، وعاش بصحبة رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولما لقى ما يلقى الأولياء من ابتلاء وامتحان، وصدق ؛ جاءته من فيض الجود الإلهي عناية، أخذت بيده إلى المعالى، فوضعتْهُ ضمن رجال الطبقة الأولى: طبقة خلاصة الخاصة.

وأثناء الرحلة، توقفنا عند نظرية الإنسان الكامل.. ورأينا كيف عالج الجيلي وغيره من صوفية الحقبة تلك النظريةَ من جوانبها المختلفة، وكيف اتفق هؤلاء الرجال على كون النبي، عليه الصلاة والسلام، هو الإنسان الكامل بالاتفاق، وكل الكاملين من أولياء الله إنما يلتحقون به .. وفقاً لعبارة الجيلي: لحوق الكامل بالأكمل.

واتّهم صوفية الإسلام بأنهم يرفعون الولى لمكانة فوق مكانة النبى! وعرفنا – من خلال نصوصهم وأفكارهم – أن اتهامهم بذلك كان محض افتراء. فقد كرر الجيلى وغيره من رجال التصوف، أنهم يستمدون من مشكاة النور النبوى المحمدى؛ فكيف يعلونه مرتبة ! وأكد الجيلى فى مناسبات كثيرة، أن معارج الأنبياء دون معارج الأولياء . وأن هؤلاء وهؤلاء ، وإن اتفقوا فى الأصول – وهى المقامات– فقد اختلفوا فى المكانة والترتيب، فمقام النبى أعلى من مقام الولى، ومطلق النبى أفضل من مطلق الولى .. على الرغم من أن القرب يشتمل الكل.

ورُبَّ معترضٍ يقول: إنه لم ير فى النبى ﷺ تلك الصفات التى خلعها هؤلاء الرجال على الإنسان الكامل ! ولهذا المعترض نقول: إننا لانعترض عليه، ولا نعترض عليهم فيما ذهبوا إليه .. وكل ما فى الأمر أن المعترض ينظر بالعين، فتبلغه نصف الحقيقة ؛ وهؤلاء الكبار نظروا بالعين والقلب ، فطالعوا واطّلعوا على حقائق فى النصف الذى لم يبلغه المعترض .

وبإمعان النظر فى حقيقة مقام الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، يتضح لنا أن تلك التسميات المتعددة (الإنسان الكامل – القطب– الحكيم المتأله– المحقق) إنما تعالج موضوعاً واحداً بعينه، هو غاية مراتب السلوك والوصول. والواصل إلى مراتب الكمال، هو عند القوم، إنسان كامل، ومحقق، وحكيم متأله، وقطب. وإلا ، فكُلٌّ من أولئك واسطةٌ بين الله والعالم، وقطبٌ يدورُ عليه فلك العلم والأمر الإلهيين؛ وكُلٌّ من أولئك مظهرٌ لكمال الذات الإلهية؛ وكُلٌّ منهم لايخرج عن إطار الإسلام .

وعند بحث النظرية الصوفية فى الإنسان الكامل، رأينا أنها نظرية إسلامية المصدر، من حيث كونها صدرت عن حقبة ، ضمن الأحقاب المعرفية التى تُكوِّن تاريخ الفكر الإسلامى. وفى تلك الحقبة، ظهرت هذه النظرية لتعالج فكرة يعرفها التصوف بمعناه الواسع، هى فكرة الكمال الإنسانى، أو كامل

الإنسان الذى يمكن الوصول إلى مرتبته .. وكانت تلك المعالجة نظرية خاصة بحقبة ، ثقافتها نسيج وحدة.

وأثناء الرحلة ، تلبثنا عند نظرية الوحدة .. أبسط النظريات الصوفية فى تلك الحقبة وأكثرها إثارة للجدل. قامت الفكرة على مفهوم بسيط : ما ثَمّ غير. فأقيمت الدنيا وأقعدت . وهؤلاء الرجال الذين قامت عليهم الدنيا، فى شغلٍ عن ذلك هم وأفكارهم .. فى شغلٍ بالواحد الصمد، لاتشغلهم عنه الأغيار.

وقد حاولنا قبل الدخول إلى نظرية الوحدة، أن نصل إلى تحديد دقيق للكلمات والاصطلاحات الخاصة بأفكار الاتحاد والوحدة .. وعسانا نكون قد وُفّقنا .. ثم وجدنا الجيلى يقيم فكرة الوحدة الإلهية على دعائم نقل وكشف، عرضنا لما فهمناه منها . ونحن ندرك جيداً، أنه لا تزال خلف الكلمات المسطورة، معانٍ مستورة خفيت علينا لدقتها . ولكن -على سبيل الإجمال- فقد رأينا الجيلىّ معتداً بالنقل والتشريع، ومتعمّقاً فى الوقت ذاته بالكشف والتحقيق، فلم نتسرّع لقبول آرائه أو رفضها .. وإنما توقفنا طويلاً عندها قبل الإنكار والرد ، خاصة وأن كلماته مرموزة ؛ ويقال : لا رد على الرمز !

وبعد الجيلى ، مررنا بنظرية الوحدة الإلهية فى التصوف الإسلامى، كما تجلّت فى كتابات ابن عربى وابن سبعين ، وفى أشعار ابن الفارض، وعند ذلك رأينا، أن نظرية الوحدة الإلهية - مثلما كان الأمر بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل - إنما صدرت عن نفس المجال المعرفى للحقبة التى عاش فيها هؤلاء الرجال ، وكوّنت النظرية نفس العناصر الثقافية.

فإذا نظرنا فى نهاية الرحلة إلى طبيعة العناصر التى كونت نظريتىْ الإنسان الكامل والوحدة الإلهية - وغير ذلك من النظريات الصوفية فى تلك الحقبة - وجدنا للوهلة الأولى عنصر التأويل القائم على (تذوق) الآيات القرآنية والأحاديث تذوقاً روحياً، قوامه: الكشف. وعماده : التحقيق. فتفتّح عن هذا

العنصر، عالَمٌ من المعارف الخاصة بصوفية تلك المرحلة، وأثمر ذلك: تجربة شعورية فريدة، يُقرأ خلالها النص القرآني، كما لو كان قد نزل في شأن القارىء!

ومن تلك العناصر ، عنصر **الموروث** من التراث الصوفي للحقبة السابقة، في شكل المأثورات عن رجالٍ عاشوا حول النبي، ورجالٍ تبعوهم، كانوا بدايات الطريق .. وتجلى عنصر الموروث أيضاً، في شكل حكايات الصوفية الأوائل وعباراتهم، التي توقّف عندها رجال التصوف وقفةً تأمُّلية، فإذا بها تعود إلى الأذهان في ثوب جديد.

وكانت **الفلسفة** ضمن العناصر التي شكَّلت معرفة وثقافة تلك الحقبة. ليست الفلسفة اليونانية أو الهندية أو الفارسية، وإنما الفلسفة التي اتخذت شكلاً خاصاً في الفكر الإسلامي بعد القرن السادس الهجري. حيث ظهرت دلالات جديدة لمصطلحات الهيولى والوجود والعدم .. إلخ، كما ظهرت شخصيات الفلاسفة مُرتديةً ثوب الحكماء المتألهين.

ومن عناصر تشكيل ثقافة الحقبة **التجربة الصوفية** بكل ما حملت من أشكالٍ فريدة. وهذه التجارب الفريدة، إنما تأتي في كل الأحقاب، لتعبِّر عن الميل الأصيل في النفس الإنسانية إلى الارتقاء والبعد عن آثار الحس؛ وقد تقوى تلك التجربة في بعض الثقافات الإنسانية، فتُسمَّى تصوفاً. وقد تقترن بنوع من التنظير فتدعى تصوفاً فلسفياً، وقد تتخذ – في ثقافة أخرى- شكلاً نظرياً، فتعرف حينذاك بالمثالية.

وبانصهار هذه العناصر، إلى جانب عناصر أخرى كثيرة[1] ، يتكوَّن

---

(١) انظر التناول التفصيلي للعناصر الثقافية التي كونت المجال المعرفي للحقبة التي عاش فيها عبد الكريم الجيلي، في خاتمة كتابنا : عبد الكريم الجيلي، فيلسوف الصوفية (الهيئة المصرية العامة للكتاب – سلسلة أعلام العرب).

المجال المعرفي الذي يأخذ طابع البنية. وفي البنية الثقافية الخاصة بكل حقبة من تلك الأحقاب المنفصلة – والتي تكوِّن عقد الفكر الإنساني – تتشكَّل المعرفة على نحو خاص .. كتكوينٍ رمليٍّ بصحراء واسعة، تتضح خطوطه وتعاريجه خلال اللغة وخلال الفكر في تلك الحقبة. فإذا هبت ريحٌ ثقافية عاتية من إحدى الجهات، استلزم ذلك تغيُّراً جديداً لهذا التكوين الرملي، فتتعرَّف على لغةٍ جديدة، وفكرٍ جديد ، يكون –مرة أخرى– نسيج وحدهٍ لايتكرر.

فإذا كانت الحقبة عند أهل اللغة، هي المدة من الدهر التي لا وقت لها ؛ فإن الحقبة عندنا تعني : *التشكل الخاص لعدة عناصر ثقافية في فترة زمنية محددة، تظهر فيها ثقافة جديدة وبناء معرفي خاص ، لايمكن أن يتكرر في حقبة أخرى، لا لشيء، إلا لأن العناصر المكونة له .. لاتتكرر.*

أما عن الحكمة في ظهور هذا البناء المعرفي الخاص، بتفاعل هذه العناصر والغاية من هذا التحول الثقافي في تاريخ الفكر الإنساني، ليتخذ في كل مرة شكلاً مميزاً.. فهذا يرجع لله تعالى وحده. فما تلك الأحقاب المعرفية، إلا أيام في الشأن الإلهي ، والله، كل يومٍ .. في شأن جديد .

يقول ابن الفارض :

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدُو ، وتَخْفَى ، لِعِلَّةٍ

عَلَى حَسَبِ الأَوْقَاتِ، فِي كُلِّ حِقْبَةِ

المصادر والمراجع

المطبوعات

١- إبراهيم مدكور (دكتور)	: بين السهروردى وابن سينا (مقال، بالكتاب التذكارى لشيخ الإشراق - الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٥).
٢-	: وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا (مقال بالكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٩).
٣- ابن إياس	: بدائع الزهور فى وقائع الدهور (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر).
٤- ابن تغرى بردى	: النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب).
٥- ابن تيمية (تقى الدين)	: مجموعة الرسائل والمسائل (دار المنار - القاهرة، ١٣٤٩ هجرية).
٦-	: الصوفية والفقراء (مكتبة المدنى ، جدة).
٧- ابن الجوزى (أبو الفرج)	: تلبيس إبليس (إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة، ١٣٦٨هجرية).
٨- ابن حجر العسقلانى	: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر).

٩- ابن خلدون : المقدمة (الأزهر - ١٣٤٦ هجرية).

١٠- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (القاهرة - ١٢٧٥هجرية).

١١- ابن سبعين (عبد الحق) : بُد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف (تحقيق وتقديم د. جورج كتورة -دار الأندلس/ دار الكندى - بيروت).

١٢- : رسالة العهد مع شرح لمؤلف مجهول (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - صحيفة معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٧، العدد ١/٢).

١٣- : كتاب الإحاطة (تحقيق د. بدوى -صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٨، العدد ١/٢).

١٤- : الرسالة النورية (تحقيق د. بدوى - صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، مدريد المجلد الرابع ١٩٥٦).

١٥- ابن سينا : القصيدة العينية في النفس (ضمن كتاب د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام).

١٦- ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات (مكتبة النهضة - القاهرة، بدون تاريخ) .

١٧- ابن عربى (محيى الدين) : **الفتوحات المكية**

(أ) فى أربعة مجلدات (طبعة دار الكتب العربية، القاهرة ١٣٢٩ هجرية).

الفتوحات المكية.

(ب) بتحقيق الدكتور / عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب).

١٨- : **فصوص الحكم** (تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفى - دار الكتاب العربى، بيروت).

١٩- : **رسائل ابن عربى** حيدر آباد (حيدر آباد- الدكن، الهند).

٢٠- : **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق** (تحقيق وتعليق محمد الكردى -مطبعة السعادة، القاهرة).

٢١- : **الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل طريق الله من الشروط** (ملحق بذخائر الإعلاق - مطبعة السعادة، القاهرة).

٢٢- : **تفسير القرآن** (دار الإسلام- القاهرة/ المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ).

٢٣- : **التجليات الإلهية** (تحقيق د. عثمان يحيى - الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى).

٢٤- : **الديوان** (بولاق، ١٢٧١ هجرية).

٢٥- ابن العماد الحنبلى : **شذرات الذهب فى أخبار من ذهب**

(ذخائر التراث العربي – بيروت).

٢٦- ابن عنبة : عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب

٢٧- ابن الفارض (دار مكتبة الحياة – بيروت، بدون تاريخ)

٢٨- أبو ريان (د. محمد على) : الديوان (دار صادر –بيروت ١٩٦٢).

: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى (دار النهضة العربية – بيروت، ١٩٧٨).

٢٩- : مقدمة هياكل النور للسهروردى (دار النهضة العربية – بيروت، الطبعة الثانية).

٣٠- أبو العلا عفيفى (دكتور) : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (مؤلفات الجمعية المصرية ١٩٤٥ – دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).

٣١- : التصوف الثورة الروحية في الإسلام (دار المعارف – الطبعة الأولى ١٩٦٣).

٣٢- : ابن عربى في دراساتي (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).

٣٣- : مقدمة وتعليقات على فصوص الحكم لابن عربى (دار الكتاب العربى –بيروت).

٣٤- : من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية؟ (مجلة كلية الآداب، المجلد الأول/ الجزء الأول، مايو ١٩٣٣).

٣٥- : نظريات الإسلاميين في الكلمة (مجلة كلية

الآداب، المجلد الثاني / الجزء الأول ١٩٣٤).

٣٦- أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة، ١٩٣٢).

٣٧- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا وخلآن الوفا (دار صادر - بيروت).

٣٨- أسين بلاثيوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه (ترجمة د. بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٥).

٣٩- أفلوطين : التساعية الرابعة ترجمة د. فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠).

٤٠- البدوى (السيد أحمد) : تائية البدوى (ملحق برسالة ماجستير: أهم الطرق الصوفية في مصر في القرن السابع الهجرى).

٤١- بدوى (د. عبد الرحمن) : أبو مدين وابن عربي (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).

٤٢- : شطحات الصوفية (وكالة المطبوعات - الكويت الطبعة الثانية ١٩٧٦).

٤٣- الإنسان الكامل في الإسلام مجموعة أبحاث مترجمة (وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦).

٤٤- : شخصيات قلقة في الإسلام (وكالة

المطبوعات – الكويت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٨).

٤٥- برمهنسا يوجانندا : فلسفة الهند في سيرة يوجي (مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥).

٤٦- بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي ترجمة مجموعة من الأساتذة (ظهر منه ٦ أجزاء – دار المعارف بمصر).

٤٧- البيروني (أبو الريحان) : الآثار الباقية عن القرون الخالية (ليبزج ١٩٢٣).

٤٨- : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (دائر المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الدكن– بدون تاريخ).

٤٩- التفتازاني (د. أبو الوفا) : ابن سبعين وحكيم الإشراق (الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق).

٥٠- : ابن سبعين وفلسفته الصوفية (دار الكتاب اللبناني – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣).

٥١- التهانوي (محمد علي الفاروقي) : كشاف اصطلاحات الفنون تحقيق د. لطفي عبد البديع (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٩).

٥٢- الجرجاني (السيد الشريف) : التعريفات (مكتبة لبنان –بيروت، ١٩٦٩).

٥٣–جلال شرف (د. محمد) : أعلام التصوف في الإسلام (دار الجامعات

المصرية، ١٩٧٦).

٥٤- الجيلي (عبد الكريم) : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (مطبعة صبيح بالأزهر، ١٩٦٠).

٥٥- : مراتب الوجود وحقيقة كل موجود (مكتبة الجندي- القاهرة، بدون تاريخ).

٥٦- : المناظر الإلهية (مكتبة الجندي - القاهرة، بدون تاريخ).

٥٧- : حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق (دار الرسالة - القاهرة، بدون تاريخ).

٥٨- حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (دار سعادات - الهند، بدون تاريخ).

٥٩- الحبشي (عبد الله) : الصوفية والفقهاء في اليمن (صنعاء، ١٩٦٩).

٦٠- الحكيم الترمذي : آداب المريدين وبيان الكسب تحقيق وتعليق د. عبد الفتاح بركة (مطبعة السعادة - القاهرة، بدون تاريخ).

٦١- : المسائل المكنونة تحقيق د. إبراهيم الجيوشي (دار التراث العربي - القاهرة ١٩٨٠).

٦٢- الحلاج : أخبار الحلاج نشرة ماسينون وكراوس (باريس، ١٩٣٦).

٦٣- الحلاج : **الطواسين** نشرة ماسينون (باريس ١٩١٣).

٦٤- الخوانساري (ميرزا محمد باقر الموسوي) : **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات** (تحقيق / أسد الله إسماعيليان – طهران ١٣٩٢هجرية).

٦٥- الزركلي (خير الدين) : **الأعلام** (القاهرة ، ١٩٥٧).

٦٦- زكريا إبراهيم (دكتور) : **مشكل البنية** مجموعة مشكلات فلسفية (مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ).

٦٧- زكي مبارك (دكتور) : **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق** (مطبعة الرسالة – القاهرة، ١٩٣٨).

٦٨- سارتون (جورج) : **تاريخ العلم** ترجمة مجموعة من الأساتذة (دار المعارف بمصر، ١٩٦٩).

٦٩- سبط ابن الجوزي : **مرآة الجنان** تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (شطحات الصوفية).

٧٠- السخاوي (شمس الدين) : **الضوء اللامع بأعيان القرن التاسع** (القاهرة ١٣٥٢هجرية).

٧١- السلمي (أبو عبد الرحمن) : **طبقات الصوفية** بعناية أحمد الشرباصي (كتاب الشعب ، ١٣٨٠هجرية).

٧٢- السهلجي : **النور من كلمات أبي طيفور** تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (شطحات الصوفية).

٧٣- السهروردي (شهاب الدين) : **حكمة الإشراق** نشرة هنري كوربان (مجموعة دوّم مصنفات –طهران ١٩٥٢).

٧٤- السهروردى (شهاب الدين) : **المشارع والمطارحات** نشرة هنرى كوربان (مجموعة فى الحكمة الإلهية / النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية - استانبول ١٩٤٥).

٧٥- : **رسالة الغربة** نشرة هنرى كوربان (مجموعة دؤم مصنفات - المجلد الثانى).

٧٦- : **التلويحات** نشرة هنرى كوربان (مجموعة فى الحكمة الإلهية).

٧٧- : **هياكل النور** تحقيق د. أبو ريان (دار النهضة العربية - بيروت).

٧٨- : **أصوات أجنحة جبرائيل** ترجمة بول كراوس (شخصيات قلقة فى الإسلام).

٧٩- الشرجى الزبيدى : **طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص** (الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)

٨٠- الشرقاوى (د. حسن) : **الشريعة والحقيقة** (دار المعرفة الجامعية).

٨١- : **الحكومة الباطنية** (الطبعة الأولى ١٩٧٥).

٨٢- : **ألفاظ الصوفية ومعانيها** (دار الكتب الجامعية، ١٩٧٥).

٨٣- الشعرانى (عبد الوهاب) : **الطبقات الكبرى** (بولاق ، ١٢٨٦ هجرية).

٨٤- : **الكوكب الشاهق فى الفرق بين المريد**

الصادق وغير الصادق ، تحقيق د. حسن الشرقاوى (دار المعارف ١٩٨٢).

٨٥- الشهرستانى : الملل والنحل تحقيق د. عبد اللطيف العبد (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧).

٨٦- الشهرزورى : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دؤم مصنفات).

٨٧- الشيبى (د. كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٩).

٨٨- : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجرى (مكتبة النهضة - بيروت).

٨٩- شيدر (هانز هينرش) : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى ترجمة د. عبد الرحمن بدوى (الإنسان الكامل فى الإسلام).

٩٠- عباس عزاوى : ابن عربى وغلاة الصوفية (الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى).

٩١- عبد الجبار الرفاعى : وحدة الوجود العقلية (منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ١٩٨٣).

٩٢- عبد المحسن الحسينى (دكتور) : المعرفة عند الحكيم الترمذى (دار الكاتب العربى، بدون تاريخ).

٩٣- عبد اللطيف العبد (دكتور) : الإنسان فى فكر إخوان الصفا (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦).

٩٤- عثمان يحيى (دكتور) : الحكمة المتعالية فى الإسلام نصوص تاريخية لم تنشر (ضمن، نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦).

٩٥- : نصوص خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).

٩٦- : الصحف اليونانية -أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق).

٩٧- : الفتوحات المكية لابن عربى (تحقيق وتقديم).

٩٨- فلهوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة السياسة/ الدينية فى صدر الإسلام (ترجمة د. بدوى بعنوان : الخوارج والشيعة - وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦).

٩٩- فؤاد زكريا (دكتور) : دراسة للتساعية الرابعة لأفلوطين (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠).

١٠٠- القاشانى (كمال الدين) : اصطلاحات الصوفية تحقيق د. محمد كمال جعفر (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١).

١٠١- القشيرى : لطائف الإشارات - تفسير صوفى كامل

للقرآن الكريم، تحقيق وتقديم د. إبراهيم بسيوني (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة).

١٠٢- القونوي (صدر الدين) : **مراتب الوجود** نشرة د. بدوي (الإنسان الكامل في الإسلام).

١٠٣- الكلاباذي : **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق وتقديم د. محمود النواوي (مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية ١٩٨٠).

١٠٤- كوربان (هنري) : **السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي**، ترجمة د. بدوي (شخصيات قلقة في الإسلام).

١٠٥- ماسينون (لويس) : **الإنسان الكامل وأصالته النشورية**، ترجمة د. بدوي (الإنسان الكامل في الإسلام).

١٠٦- المحبي : **تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (القاهرة ١٢٨٢ هجرية).

١٠٧- محمد غلاب (دكتور) : **المعرفة عند محيي الدين بن عربي** (الكتاب التذكاري لابن عربي).

١٠٨- محمد مصطفى حلمي (دكتور) : **ابن الفارض سلطان العاشقين** (سلسلة أعلام العرب).

١٠٩- : **ابن الفارض والحب الإلهي** (دار المعارف بمصر ١٩٧١).

١١٠- محمود قاسم (دكتور) : **فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي**

(ضمن، دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور. إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤).

١١١– النشار (د. على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (دار المعارف بمصر– الطبعة الثامنة).

١١٢– نيكلسون : مادة (الإنسان الكامل) بدائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية).

١١٣– يحيى بن الحسين : غاية الأمانى فى أخبار القطر اليمانى (الهيئة المصرية العامة للكتاب).

١١٤– يوسف زيدان (دكتور) : عبد القادر الجيلانى باز الله الأشهب (دار الجيل – بيروت ١٩٩١)

١١٥– : المتواليات : دراسات فى التصوف (الدار المصرية اللبنانية – القاهرة ١٩٩٨)

١١٦– : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية (الهيئة المصرية العامة للكتاب – سلسلة: أعلام العرب)

المخطوطات:

١١٧– ابن عربى (محى الدين) : المنازلات (مخطوط بالمعهد الأحمدى بطنطا رقم ج ٨/ ع ٦٥٨).

١١٨– التفتازانى : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة فوتوغرافية بمكتبة كلية الآداب – جامعة القاهرة).

١١٩- جامي (عبد الرحمن) : رسالة في وحدة الوجود (مخطوط بمكتبة المسجد الأحمدي بطنطا، رقم ٦٩٤).

١٢٠- الجيلي (عبد الكريم) : حقيقة اليقين وزلفة التمكين (نسخة ضمن مجموعة رقم ٣٣٩٣ ج/ تصوف، مكتبة البلدية بالإسكندرية).

١٢١- : شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية (مخطوط رقم ٨١٣٧٩ د / تصوف ، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٢- : الكهف والرقيم فيشرح بسم الله الرحمن الرحيم (نسخة ضمن مجموعة رقم ١٧٨٦/د تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٣- : النادرات العينية (عدة نسخ).

١٢٤- الدسوقي (إبراهيم) : ديوان الدسوقي (مخطوط رقم ٦٦٠٧/د تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٥- الدواني (جلال الدين) : شواكل الحور شرح هياكل النور (مخطوط رقم ١٧٢١/ج تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٦- السلمي (أبو عبد الرحمن) : المقدمة في التصوف (مخطوط رقم ٢٨٢٢/د تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية) .

١٢٧- العيدروسي (عبد : رسالة في وحدة الوجود (نسخة ضمن

الرحمن) مجموعة رقم ١٦٧/ تصوف، دار الكتب ، القاهرة).

١٢٨- القــارى (علــى بــن سلطان) : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة ضمن مجموعة رقم ١٥٦٨٢/ تصوف وأخلاق، القاهرة).

١٢٩- : المعدن العدنى فى فضل أويس القرنى (مخطوط رقم ١٦٧٨ / ب تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

الرسائل الجامعية:

١٣٠- سهيلة عبد الباعث الترجمان : نظرية الإنسان الكامل عند الجيلى (رسالة ماجستير، إشراف د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٧٨).

١٣١- عامر ياسين النجار : أهم الطرق الصوفية فى مصر فى القرن السابع الهجرى (رسالة ماجستير ، إشراف د. محمد كمال جعفر، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٩٧٧).

١٣٢- عبد الوهاب جعفر : الاتجاهات البنائية المعاصرة بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (رسالة دكتوراه، إشراف د. على أبو ريان ، د. فتح الله خليف، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٧٨).

١٣٣- محمد شراقة : المضمون الفلسفى للقصص الرمزى فى التصوف الإسلامى، حى بن يقظان عند كل من ابن سينا وابن طفيل

والسهروردى (رسالة ماجستير إشراف د. محمد على أبو ريان، كلية الآداب – جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣).

١٣٤- ناصر عبد الرؤوف بهاء الدين : الفرق الإسلامية المعاصرة فى الخليج العربى كمنطقة احتواء عقائدى (رسالة دكتوراه، إشراف د. محمد على أبو ريان ، كلية الآداب – جامعة الإسكندرية، ١٩٨٢).

المعاجم والموسوعات :

١٣٥- معجم ألفاظ القرآن الكريم (ترتيب / طه عبد الباقى) القاهرة.

١٣٦- الدليل الكامل لآيات القرآن الكريم (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، ١٩٧٢.

١٣٧- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (ترتيب نخبة من العلماء) بيروت.

١٣٨- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة).

١٣٩- المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية ١٩٧٩، القاهرة) .

١٤٠- مصطلحات الفلسفة (د. أبو العلا عفيفى – د. زكى نجيب محمود – د. عبد الرحمن البدوى – د. محمد ثابت الفندى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة).

١٤١- المعجم الفلسفى : د. جميل صليبا (دار الكتاب اللبنانى ، بيروت).

١٤٢- معجم المصطلحات العلمية والفنية (إعداد وتصنيف / يوسف خياط، دار لسان العرب ، بيروت).

١٤٣- معجم المؤلفين ، عمر كحالة (دار إحياء التراث العربى ، بيروت).
١٤٤- معجم البلدان ، ياقوت الحموى (دار صادر ، بيروت).
١٤٥- دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة : اتحاد.

الكتب الأجنبية :

146- Brockelmann (Karl) : Giescheishte der Arabishen Letiratur, Suppl . (Leiden, 1937).

147- Sayyed H. Nasser (Dr) : Living Sufism (London, 1980).

148- Nichelson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, 1953).

149- Encyclopedia of Islam (Lyeden) .. Art. **El- Djili**.

150- Encyclopedia of Islam (Lyeden) .. Art. **Gelan**.

151- Encyclopedia of religion and Ethics (New York, 1914) Art. **Incarnation**.

152- Encyclopedia of Philosophy (New York - London, 1972) Art. **Pantheism**.

موضوعات الكتاب

كتب الدكتور يوسف زيدان

١ – المقدمة فى التصوف ، لأبى عبد الرحمن السلمى (*تقديم وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٧.

الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت ١٩٩٨.

٢ – عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة أعلام العرب) ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت ١٩٩٣.

٣ – الفكر الصوفى (*تأليف*).

الطبعة الأولى : دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٨.

٤ – شرح فصول أبقرط لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*)

الطبعة الأولى : دار العلوم العربية بيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ١٩٩٠.

٥ – شعراء الصوفية المجهولون (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت ١٩٩٦ (طبعة مزيدة منقّحة)

٦ – ديوان عبد القادر الجيلانى (*دراسة وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت (تحت الطبع)

٧ – ديوان عفيف الدين التلمساني *(دراسة وتحقيق)* .

الجزء الأول : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

٨ ـ قصيدة النادرات العينية للجيلي مع شرح النابلسي *(دراسة وتحقيق)* .

دار الجيل بيروت ١٩٨٨.

٩ – الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر *(تأليف)* .

الطبعة الأولى : دار الجيل بيروت ١٩٩١ .

١٠– عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب *(تأليف)* .

دار الجيل بيروت ١٩٩١.

١١– رسالة الأعضاء ، لابن النفيس *(دراسة وتحقيق)* .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.

١٢– المختصر في علم الحديث النبوي ، لابن النفيس *(دراسة وتحقيق)* .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.

١٣– المختار من الأغذية ، لابن النفيس *(دراسة وتحقيق)* .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٢.

١٤– شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلي *(دراسة وتحقيق)* .

دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٢.

١٥- فوائح الجمال وفواتح الجلال، لنجم الدين كُبْرى (*دراسة وتحقيق*) .

دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٣.

١٦- التراث المجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٤.

الطبعة الثانية : دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٩٥(طبعة جامعية خاصة)

الطبعة الثالثة : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٧.

١٧- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٤.

١٨- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثاني)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٥.

١٩- نوادر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .

برنامج الأمم المتحدة للتنمية U.N.D.P / الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٥ .

٢٠- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوي (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٦ .

٢١- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوي (الجزء الثاني)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٧.

٢٢- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوي (الجزء الثالث)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٨.

٢٣- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الأول : المخطوطات العلمية)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٤- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٥- التقاء البحرين : نصوص نقدية

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٧.

٢٦- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي (الجزء الأول: التصوف، التفسير، السيرة، الحديث)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧.

٢٧- حي بن يقظان

الطبعة الأولى : الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الفلسفة والعلم ١٩٩٧)

الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.

٢٨- المتواليات :دراسات في التصوف .

الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨.

٢٩- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثاني : مخطوطات التصوف وملحقاته)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.

٣٠- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثالث: مخطوطات التاريخ والجغرافيا)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية (تحت الطبع)

٣١- علاء الدين (ابن النفيس) القرشي ، إعادة اكتشاف

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت (تحت الطبع)